Erich Fromm

Arta de a iubi

Prima

Erich Fromm

Arta de a iubi

Traducere din limba engleză
de dr. Suzana Holan

editura anima

Prefaţă

Lectura acestei cărţi va dezamăgi pe toţi cei care se aşteaptă la o simplă instruire în arta de a iubi. Cartea aceasta îşi propune tocmai contrariul, adică să arate că iubirea nu este un sentiment de care să se poată bucura oricine, indiferent de gradul său de maturitate. Cartea aceasta vrea să-l convingă pe cititor că toate tentativele sale de a iubi vor fi sortite eşecului, dacă nu va încerca, cît se poate de activ, să-şi dezvolte personalitatea deplină, astfel încît să ajungă la o orientare productivă; că satisfacţia în iubirea individuală nu poate fi atinsă fără capacitatea de a-ţi iubi aproapele, fără o autentică smerenie, fără curaj, credinţă şi disciplină. Într-o cultură în care calităţile acestea sînt foarte rare, dobîndirea capacităţii de a iubi rămîne de asemenea, inevitabil, o realizare rară. Şi într-adevăr: putem să ne întrebăm fiecare cîte persoane care iubeau cu adevărat am cunoscut.

Totuși, dificultatea demersului nu trebuie să constituie un motiv care să ne oprească de la încercarea de a cunoaște greutățile și totodată condițiile îndeplinirii lui. Pentru a evita complicațiile inutile, am încercat să tratez problema, în măsura posibilului, într-un limbaj care să nu fie de specialitate. Din același motiv, m-am limitat la un minim de referințe la literatura despre iubire.

N-am găsit o soluție complet satisfăcătoare pentru o altă problemă: cea de a evita repetarea ideilor expuse în cărțile mele anterioare. Cititorul căruia cărțile acestea, și în special *Escape from Freedom [Fuga de libertate]*, *Man for Himself [Omul pentru el însuși]* și *The Sane Society [Societate alienată și societate sănătoasă]*, îi sînt familiare va găsi în această carte multe idei cunoscute. Totuși, *Arta de a iubi* nu este în nici un caz o recapitulare. Prezintă multe idei care le depășesc pe cele anterior expuse și, firește, chiar ideile mai vechi apar aici într-o lumină nouă, prin faptul că sînt centrate în jurul unei teme, cea a artei de a iubi.

E.F.

Cel care nu ştie nimic, nu iubeşte nimic.

Cel care nu poate să facă nimic, nu înţelege nimic.

Cel care nu înţelege nimic, nu are nici o valoare.

Dar cel care înţelege, acela, totodată, iubeşte, observă, vede...

Cu cît mai multă cunoaştere este inerentă unui lucru, cu atît mai mare este iubirea...

Cine îşi închipuie că toate fructele se coc o dată cu cireşele, nu ştie nimic despre struguri.

PARACELSUS

I.
Este oare iubirea o artă?

Este oare iubirea o artă? Dacă este, ea cere cunoaştere şi efort. Ori este doar o senzaţie plăcută, pe care o încerci dacă ai noroc, care „te încearcă" dacă ai această şansă? Cartea de faţă se bazează pe prima premisă, deşi, neîndoielnic, majoritatea oamenilor cred astăzi în cea de a doua.

Nu că oamenii ar considera iubirea lipsită de importanţă. Dimpotrivă, ei tînjesc după iubire; se uită la nenumărate filme despre poveşti fericite sau nefericite de dragoste, ascultă sute de cîntecele de dragoste – şi totuşi aproape nimănui nu-i trece prin minte că ar avea ceva de învăţat despre iubire.

Această stranie atitudine se bazează pe cîteva premise care – luate separat sau puse laolaltă – încearcă să o susţină. Cei mai mulţi oameni privesc problema iubirii ca fiind în primul rînd problema de a fi iubiţi ei

înşişi şi nu cea de a-i iubi ei pe alţii, nu cea a propriei lor capacităţi de a iubi. Ei se întreabă, aşadar, cum să se facă iubiţi, cum să devină demni de iubire. Iar pentru atingerea acestui scop, ei urmează diferite căi. O cale practicată în special de bărbaţi este să ai succes, să fii cît mai puternic şi mai bogat, în limitele permise de poziţia ta socială. O altă cale, practicată mai ales de femei, este să te faci atrăgătoare, îngrijindu-ţi trupul, îmbrăcămintea etc. Alte căi de a te face atrăgător, practicate atît de bărbaţi cît şi de femei, sînt: să ai maniere plăcute, să porţi o conversaţie interesantă, să fii săritor, modest, inofensiv. Multe din căile de a te face demn de iubire sînt identice cu cele folosite ca să ai succes, „ca să-ţi cîştigi prieteni şi să capeţi influenţă asupra oamenilor". De fapt, ceea ce majoritatea oamenilor din cultura noastră înţeleg prin „demn de a fi iubit" este un amestec între a te bucura de o simpatie generală şi a fi „un bărbat bine" sau „o femeie atrăgătoare".

O a doua premisă care fundamentează atitudinea ce susţine că nu ar exista nimic de învăţat despre iubire este ipoteza că problema iubirii ar fi doar problema unui *obiect* şi nu a unei *aptitudini*. Oamenii îşi închipuie că este foarte simplu *să iubeşti*, că totul este să găseşti obiectul potrivit pe care să-l iubeşti sau care să te iubească. Această atitudine are cîteva cauze ce îşi trag rădăcinile din dezvoltarea societăţii moderne. O astfel de cauză este marea schimbare ce a intervenit în secolul al XX-lea în modul de alegere a „obiectului iubirii". În epoca victoriană, ca în multe culturi tradiţionale, iubirea nu era – de cele mai multe ori – o trăire personală spontană care să ducă apoi la căsătorie. Dimpotrivă, căsătoria se contracta prin convenţie – fie de către familiile respective, fie de agenţi matrimoniali, fie fără astfel de intermediari, dar oricum pe baza unor considerente sociale – şi se considera că iubirea trebuie să apară după încheierea căsătoriei. De cîteva generaţii încoace, în lumea occidentală, conceptul iubirii romantice a devenit aproape universal. În Statele Unite, deşi considerentele de ordin convenţional nu sînt cu totul absente, în marea majoritate a cazurilor, oamenii caută „iubirea romantică", trăirea personală a iubirii care să ducă apoi la căsătorie.

Se pare că acest nou concept al libertăţii în iubire a accentuat mult importanţa *obiectului*, în detrimentul importanţei *funcţiei*.

În strînsă legătură cu acest factor, intervine şi o altă trăsătură caracteristică a culturii contemporane. Întreaga noastră cultură se bazează pe pofta de a cumpăra, pe ideea unui schimb reciproc avantajos. Fericirea omului modern constă în a căuta cu înfrigurare prin vitrinele magazinelor şi în a cumpăra tot ceea ce poate fi cumpărat, cu plată integrală sau în rate. Bărbatul (sau femeia) privesc oamenii într-un mod asemănător. O fată atrăgătoare, respectiv un bărbat atrăgător – iată ce îşi caută ei. „Atrăgător" înseamnă de regulă un „pachet de calităţi" drăguţe, general apreciate, care au căutare pe piaţa de personalităţi. Ce anume face ca o persoană să fie atrăgătoare depinde de moda zilei, atît pe plan fizic, cît şi pe plan spiritual. În anii '20, o fată care fuma şi bea, fiind provocatoare şi dură era considerată atrăgătoare; în timp ce astăzi moda cere mai degrabă spirit casnic şi blîndeţe. La sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului acestuia, bărbatul trebuia să fie agresiv şi ambiţios, pe cînd acum el trebuie să fie sociabil şi tolerant pentru a constitui un „pachet" atrăgător. În orice caz, sentimentul iubirii apare de regulă numai în faţa unor oferte umane ce se încadrează în limitele posibilităţilor de schimb ale fiecăruia. Sînt pe cale să fac un tîrg: obiectul trebuie să fie tentant ca valoare socială şi în acelaşi timp trebuie să fie interesat de mine, avînd în vedere toate calităţile şi potenţialităţile mele evidente şi ascunse. Astfel, două persoane se îndrăgostesc una de cealaltă cînd simt că au găsit cel mai bun obiect oferit pe piaţă, avînd în vedere limitele propriei lor valori de schimb. Adesea, ca în cazul cumpărării unor proprietăţi efective, potenţialităţile ascunse ce pot fi dezvoltate ulterior joacă un rol considerabil în cadrul tîrgului. Într-o cultură în care orientarea spre piaţă este preponderentă şi în care succesul material constituie principala valoare, nu avem motive să fim surprinşi că relaţia umană de iubire urmează aceleaşi reguli ale schimbului care guvernează şi piaţa produselor şi a muncii.

A treia eroare ce duce la ipoteza că nu ar fi nimic de învăţat despre iubire constă în confuzia dintre trăirea iniţială a „îndrăgostirii" şi starea

permanentă de *iubire* sau, mai bine zis, menţinerea unei stări permanente de iubire. Dacă doi oameni care au fost străini unul faţă de celălalt, aşa cum sîntem de regulă noi toţi, lasă brusc zidul dintre ei să cadă şi se simt apropiaţi, se simt „una", acest moment al uniunii este o trăire dintre cele mai ameţitoare, dintre cele mai pasionante ale vieţii. Şi este cu totul ieşită din comun, de-a dreptul miraculoasă, tocmai pentru persoanele închistate în ele însele, izolate, lipsite de iubire. Acest miracol al apropierii bruşte este adesea înlesnit dacă are în componenţa sa sau dacă are ca punct de plecare atracţia sexuală şi consumarea actului sexual. Totuşi, iubirea de tipul acesta nu poate fi, prin natura sa, de durată. Cele două persoane ajung să se cunoască, iar relaţia lor intimă îşi pierde tot mai mult farmecul, pînă cînd conflictele, dezamăgirile, plictisul ucid în întregime bucuria iniţială. Desigur, la început, cei doi nu îşi dau seama de toate acestea: dimpotrivă, ei iau intensitatea orbirii lor, „nebunia" lor, drept o dovadă a puterii dragostei ce i-a cuprins, cînd aceasta nu dovedeşte, de fapt, decît gradul însingurării lor anterioare.

Atitudinea aceasta care susţine că nimic nu ar fi mai simplu decît să iubeşti a continuat să fie ideea prevalentă despre iubire, în ciuda copleşitoarei evidenţe a contrariului. Poate că nici nu mai există pe lume vreo activitate, vreo întreprindere umană, care să fie începută cu atît de enorme speranţe şi aşteptări şi care să ducă totuşi, cu atîta regularitate, la eşecuri. Dacă acest lucru s-ar întîmpla cu vreo altă activitate, oamenii ar fi interesaţi să cunoască motivele eşecului lor şi ar încerca să afle cum să procedeze mai bine ori, bunăoară, ar renunţa definitiv la acea activitate. Cum în cazul iubirii această ultimă variantă este imposibilă, se pare că există doar o singură cale de a evita eşecurile: cea de a examina cauzele acestor eşecuri şi de a învăţa ce înseamnă iubirea.

Primul pas care trebuie făcut este să devii conştient de faptul că *a iubi este o artă*, după cum şi a trăi este o artă; dacă vrem să aflăm cum să iubim, trebuie să procedăm aşa cum se procedează cînd vrem să învăţăm orice altă artă, să zicem: muzica, pictura, tîmplăria ori arta medicală sau ingineria.

Care sînt paşii necesari în învăţarea unei arte?

Procesul învăţării unei arte se poate împărţi convenabil în două părţi: una, însuşirea teoriei; cealaltă, însuşirea practicii. Dacă vreau să învăţ arta medicală, trebuie să cunosc mai întîi faptele legate de corpul omenesc şi de diferitele boli. Cînd am toate cunoştinţele acestea teoretice, nu sînt încă, în nici un caz, competent în arta medicală. Voi deveni stăpîn pe această artă abia după o lungă perioadă de exerciţiu, abia după ce, pînă la urmă, rezultatele cunoştinţelor mele teoretice şi cele ale exerciţiului meu practic se vor fi contopit într-un singur lucru: intuiţia mea, esenţa stăpînirii unei arte. Dar, pe lîngă teorie şi practică, există şi un al treilea factor necesar pentru ca cineva să devină maestru al unei arte: stăpînirea acelei arte trebuie să aibă pentru el o importanţă maximă, nimic nu trebuie să fie pentru el mai presus decît acea artă. Acest lucru este adevărat pentru muzică, pentru medicină, pentru tîmplărie şi, deopotrivă, pentru iubire. Poate că tocmai aici se ascunde răspunsul la întrebarea: de ce oamenii culturii noastre încearcă atît de rar să înveţe această artă. În ciuda eşecurilor lor evidente, în ciuda profundei lor însetări de iubire, aproape orice pare să fie mai important pentru ei decît iubirea. Succesul, prestigiul, banii, puterea – aproape toată energia noastră este folosită pentru a învăţa cum să atingem aceste ţeluri şi astfel nu ne mai rămîne aproape deloc energie pentru a învăţa şi arta de a iubi.

Se consideră oare că nu merită să fie învăţate decît acele lucruri cu care se pot cîştiga bani sau se poate obţine prestigiu şi că iubirea, de pe urma căreia profită „doar" sufletul şi care, în sens modern, „nu aduce nici un profit", este un lux pentru care nu avem dreptul să cheltuim prea multă energie? Deşi se pare că aşa este, discuţia ce urmează va trata arta de a iubi în sensul împărţirii de mai sus: în primul rînd voi discuta teoria iubirii – şi aceasta va fi partea mai mare a cărţii –, iar în al doilea rînd voi discuta despre practica iubirii, voi spune puţinul ce se poate *spune* despre practica acestui domeniu, ca despre practica oricărui alt domeniu.

II.
Teoria iubirii

1.
Iubirea ca răspuns la problema existenţei umane

Orice teorie a iubirii trebuie să înceapă cu o teorie a omului, a existenţei umane. Deşi găsim iubire sau, mai bine zis, un echivalent al iubirii, şi la animale, ataşamentele lor sînt, în principal, o parte a înzestrării instinctuale; doar rămăşiţe ale acestei înzestrări instinctuale pot fi văzute funcţionînd în cazul omului. Esenţial în existenţa omului este faptul că el a ieşit din regnul animal, din adaptarea instinctuală, că el a depăşit natura – deşi nu o părăseşte niciodată, făcînd parte din ea – şi totuşi, o dată îndepărtat de natură, nu se poate întoarce la ea; o dată alungat din paradis – o stare de uniune originară cu natura –, cherubini cu săbii arzînde i-ar tăia calea dacă ar încerca să se întoarcă. Omul poate progresa doar dezvoltîndu-şi raţiunea, găsind o nouă armonie, o armonie umană, în locul armoniei preumane irevocabil pierdute.

Cînd omul se naşte, atît ca rasă umană cît şi ca individ, el este alungat dintr-o stare bine definită – bine definită precum instinctele –, într-o stare nedefinită, nesigură şi deschisă. Nu mai există certitudine decît în ce priveşte trecutul, singura certitudine a viitorului fiind moartea.

Omul este dotat cu raţiune; el este *viaţă conştientă de sine însăşi*, de semenul său, de trecutul său şi de posibilităţile viitorului său. Această conştienţă de sine însuşi ca entitate separată, conştienţa duratei scurte a propriei vieţi, a faptului că s-a născut fără voia sa şi va muri împotriva voinţei sale, că va muri înaintea celor dragi sau aceştia vor muri înaintea sa, conştienţa singurătăţii şi izolării sale, a neputinţei în faţa forţelor naturii şi societăţii, toate acestea transformă existenţa izolată, ruptă de rest, a omului, într-o insuportabilă captivitate. El şi-ar pierde minţile dacă nu s-ar putea elibera din această captivitate, dacă nu ar putea ieşi din această stare spre a se uni într-o formă sau alta cu alţi oameni, cu lumea de afară.

Sentimentul izolării duce la anxietate; sentimentul acesta este, de fapt, obîrşia oricărei anxietăţi. Să fiu izolat înseamnă să fiu dat la o parte, scos din funcţiune, lipsit de posibilitatea de a-mi folosi puterile umane. Deci, să fiu izolat înseamnă să fiu neajutorat, incapabil să înfrunt lumea – lucrurile şi oamenii – în mod activ; înseamnă că lumea mă poate invada fără ca eu să pot riposta. Astfel, izolarea duce la o intensă anxietate. În plus, ea produce ruşine şi sentiment de vinovăţie. Acest sentiment de vinovăţie şi de ruşine, pe care îl capeţi în izolare, este exprimat de povestea biblică a lui Adam şi a Evei. După ce Adam şi Eva au mîncat din „pomul cunoaşterii binelui şi răului", după ce s-au dovedit a fi nesupuşi (nu există bine şi rău pînă cînd nu apare libertatea de a nu te supune), după ce au devenit oameni, emancipîndu-se din armonia animalică originară cu natura, adică după naşterea lor ca fiinţe umane, ei au văzut „că sînt goi şi s-au ruşinat". Putem oare presupune că un mit atît de vechi şi de elementar ca acesta are o morală legată de pudoarea vestimentară a secolului al XIX-lea şi că ideea centrală pe care mitul vrea să ne-o transmită este stînjeneala pe care au resimţit-o protagoniştii, din cauză că organele lor genitale nu erau

acoperite? Nu prea poate fi aşa. Înţelegînd povestea în spirit victorian, pierdem esenţialul, care pare să fie următorul: după ce bărbatul şi femeia au devenit conştienţi de ei înşişi şi unul de celălalt, ei au conştientizat şi faptul că sînt izolaţi şi că sînt deosebiţi, ca fiinţe aparţinînd unor sexe diferite. Dar recunoscîndu-şi izolarea, ei îşi rămîneau străini, pentru că nu învăţaseră încă să se iubească (după cum rezultă foarte clar din faptul că Adam se apără punînd vina pe Eva, în loc s-o apere şi pe ea). *Conştienţa izolării omeneşti, fără reunirea prin iubire, este obîrşia ruşinii. Şi este totodată şi obîrşia vinovăţiei şi anxietăţii.*

Cea mai profundă nevoie a omului este, deci, cea de a-şi depăşi izolarea, de a părăsi captivitatea singurătăţii. Nereuşita *totală* în atingerea acestui ţel înseamnă alienare mintală, deoarece panica izolării complete poate fi depăşită numai printr-o atît de radicală retragere din lumea exterioară încît sentimentul izolării să dispară prin însăşi dispariţia lumii exterioare de care eşti izolat.

Omul din toate epocile şi din toate culturile este mereu confruntat cu una şi aceeaşi problemă: cum să-şi depăşească izolarea, cum să obţină uniunea, cum să ajungă la o transcendere a vieţii sale individuale spre a obţine dez-izolarea. Problema este aceeaşi pentru omul primitiv care trăieşte în peşteri, pentru nomadul care-şi îngrijeşte turmele, pentru ţăranul din Egipt, pentru negustorul fenician, pentru soldatul roman, călugărul medieval, samuraiul japonez, pentru funcţionarul sau muncitorul modern. Problema este aceeaşi pentru că are acelaşi temei: condiţia umană, datele fundamentale ale existenţei umane. Soluţiile, însă, diferă. Problema poate fi rezolvată printr-un cult al animalelor, prin sacrificii umane sau cuceriri militare, prin desfătări luxoase, prin renunţări ascetice, prin muncă obsesivă, prin creaţie artistică, prin iubirea de Dumnezeu şi prin iubirea de oameni. Deşi soluţiile sînt multe – înşirarea lor ar coincide cu însăşi istoria omenirii –, ele nu sînt totuşi nenumărate. Dimpotrivă, de îndată ce ignorăm diferenţele mărunte ce aparţin mai mult suprafeţei decît miezului, descoperim că există doar un număr limitat de rezolvări care au fost date şi care

pot fi date de om acestei probleme, în diferitele culturi în care a trăit. Istoria religiei şi a filozofiei sînt istorii ale acestor rezolvări, ele constituie istoria diversităţii lor, precum şi a limitării lor ca număr.

Rezolvările depind, într-o anumită măsură, de gradul de individualizare la care a ajuns omul. La copilul mic, eu-l s-a dezvoltat deja, dar nu foarte mult, copilul se simte încă una cu mama sa şi nu are sentimentul izolării atîta timp cît mama este prezentă. Sentimentul izolării dispare prin simpla prezenţă fizică a mamei, a sînului, a pielii ei. Doar în măsura în care simţămîntul izolării şi individualităţii se dezvoltă la copil, prezenţa fizică a mamei devine insuficientă şi se face simţită nevoia depăşirii izolării pe alte căi.

În mod similar, rasa umană, în copilăria sa, se simte una cu natura. Pămîntul, animalele, plantele ţin încă de lumea omului. El se identifică pe sine cu animalele, lucru ce-şi găseşte expresia în portul măştilor de animale, în cultul unui animal totemic sau al unor zei zoomorfi. Dar pe măsură ce rasa umană se emancipează din aceste legături primare cu natura, pe măsură ce izolarea sa de lumea naturală creşte, se intensifică şi nevoia de a găsi noi căi de a scăpa de izolare.

O cale către atingerea acestui scop constă în provocarea unor *stări orgiastice*. Stările acestea pot avea forma unor transe autoinduse, uneori cu ajutorul drogurilor. Multe ritualuri ale triburilor primitive oferă o imagine vie a acestui tip de soluţie. Într-o stare trecătoare de exaltare, lumea exterioară dispare şi totodată dispare şi sentimentul izolării de ea. În măsura în care aceste ritualuri sînt practicate în comun, ele sînt însoţite şi de o trăire a fuziunii cu grupul, ceea ce face soluţia şi mai eficientă. Foarte apropiată de această soluţie orgiastică – şi adesea făcînd parte din ea – este şi trăirea sexuală. Orgasmul sexual poate produce o stare similară cu cea produsă de transă sau cu cea provocată de anumite droguri. Orgiile sexuale practicate în grup făceau parte din multe ritualuri primitive. Se pare că după experienţa orgiastică, omul poate trăi o vreme fără să sufere prea mult de pe urma izolării sale. Tensiunea anxietăţii creşte încet şi este redusă iarăşi prin repetarea ritualului.

Atîta timp cît aceste stări orgastice sînt practici obişnuite în cadrul tribului, ele nu produc nici anxietate, nici vreun sentiment de vinovăţie. Să procedezi astfel este corect, ba este chiar o virtute, dat fiind că acesta este obiceiul tuturor, aprobat şi prescris chiar de către şamani sau preoţi; deci nu ai de ce să te simţi vinovat sau ruşinat. Dar situaţia este cu totul alta atunci cînd soluţia aceasta este aleasă de un individ dintr-o cultură care a renunţat deja la astfel de practici. Alcoolismul şi folosirea drogurilor sînt formele pe care le alege individul într-o cultură neorgiastică. Spre deosebire de cei ce participă la practicile orgiastice social instituţionalizate, astfel de indivizi suferă de sentimente de vinovăţie şi remuşcări. Deşi încearcă să scape de izolare căutîndu-şi refugiul în alcool sau droguri, ei se simt şi mai însinguraţi după trăirea orgiastică şi sînt obligaţi astfel să recurgă la această soluţie tot mai frecvent şi tot mai intens. Recurgerea la soluţia orgiastică sexuală este puţin diferită. Într-o anumită măsură, este vorba de o formă naturală şi normală de depăşire a izolării şi de o soluţie parţială a problemei izolării. Dar la mulţi indivizi la care izolarea nu este tratată şi în alte moduri, căutarea orgasmului sexual capătă un rol care o face nu prea diferită de alcoolism sau folosirea drogurilor. Devine o încercare disperată de a scăpa de anxietatea produsă de izolare şi duce la un tot mai intens simţămînt al izolării, deoarece actul sexual lipsit de iubire nu umple niciodată golul dintre doi oameni, decît pentru moment.

Toate formele de uniune orgiastică au trei caracteristici: sînt intense, violente chiar; au loc în toată personalitatea, atît în spirit cît şi în trup; sînt trecătoare şi periodice. Exact contrariul se întîmplă în cazul acelei forme de uniune care este de departe cea mai frecventă soluţie aleasă de om în trecut şi în prezent: uniunea bazată pe *conformitatea* cu grupul, cu obiceiurile sale, cu practicile şi credinţele sale. Dar şi aici găsim o considerabilă evoluţie.

Într-o societate primitivă, grupul este mic; el constă din cei ce se sînt de acelaşi sînge şi se trag de pe aceleaşi meleaguri. O dată cu dezvoltarea culturii, grupul creşte: devine comunitatea cetăţenilor unui *polis*, a tuturor cetăţenilor unui stat, a membrilor unei biserici. Chiar şi ultimul roman se

simțea mîndru că putea spune „*civis romanus sum*"; Roma și Imperiul erau familia sa, căminul său, lumea sa. În societatea occidentală contemporană, uniunea cu grupul este de asemenea calea predominantă de depășire a izolării. Este o uniune în care individul însuși dispare în mare măsură și în care scopul este să aparții gloatei. Dacă sînt ca toți ceilalți, dacă nu am sentimente sau gînduri care să mă deosebească de ei, dacă mă conformez ca obiceiuri, îmbrăcăminte și idei tiparelor grupului, sînt salvat de trăirea înfricoșătoare a însingurării. Sistemele dictatoriale folosesc amenințările și teroarea pentru a impune acest conformism; țările democrate folosesc sugestia și propaganda pentru a-l menține. Există, ce-i drept, o mare diferență între cele două sisteme. În democrații, nonconformismul este posibil și, de fapt, nu este întru totul absent; în sistemele totalitare, doar de la cîțiva rari eroi și martiri ne putem aștepta să refuze supunerea. Dar în ciuda acestei diferențe, societățile democratice prezintă un grad foarte mare de conformism. Motivul constă în faptul că *trebuie* să se găsească o soluție pentru nevoia de uniune, iar dacă o cale mai bună nu există, atunci uniunea prin conformism cu turma devine calea predominantă. Putem înțelege forța cu care acționează frica de a fi diferit, frica de a fi la cîțiva pași depărtare de gloată, numai dacă înțelegem profunzimea nevoii de a nu fi izolat. Uneori, această frică de nonconformism este explicată rațional ca o frică de pericole efective care ar putea amenința nonconformistul. Dar, de fapt, oamenii - *doresc* să se conformeze în mult mai mare măsură decît sînt *obligați* să o facă, cel puțin în democrațiile occidentale.

Majoritatea oamenilor nici nu sînt conștienți măcar de nevoia lor de a se conforma. Ei trăiesc cu iluzia că își urmează propriile idei și înclinații, că sînt individualiști, că au ajuns la opiniile lor prin propria lor gîndire și că doar dintr-o pură întîmplare ideile lor coincid cu cele ale majorității. Și, mai mult, consensul tuturor servește drept o dovadă a corectitudinii „propriilor" lor idei. Deoarece există totuși o nevoie de a te simți întrucîtva individual, nevoia aceasta este satisfăcută prin preocuparea pentru diferențieri minore; inițialele de pe servietă sau de pe cămașă, ecusonul funcționarului

de la bancă, apartenenţa la partidul democrat sau republican devin expresii ale diferenţierii individuale. Propoziţia atît de frecvent folosită în reclame: „iată ceva deosebit" relevă această nevoie patetică de diferenţiere, cînd diferenţierea abia dacă mai există.

Această tendinţă crescîndă de eliminare a diferenţelor este strîns legată de conceptul şi de sentimentul egalităţii, sub forma la care au ajuns în cele mai avansate societăţi industriale. În context religios, egalitatea însemna că sîntem toţi copii ai lui Dumnezeu, că tuturor ne este comună aceeaşi substanţă umană-divină, că sîntem toţi una. Însemna, de asemenea, că adevăratele deosebiri dintre indivizi trebuie respectate, că dacă este adevărat că sîntem toţi una, este adevărat şi că fiecare dintre noi este o entitate unică, un cosmos în sine. Această convingere că fiecare individ este unic în felul său este exprimată, de pildă, în afirmaţia talmudică: „Oricine salvează o singură viaţă e ca şi cum ar fi salvat întreaga lume; oricine distruge o singură viaţă e ca şi cum ar fi distrus lumea întreagă". În filozofia iluminismului occidental, egalitatea era înţeleasă de asemenea ca o condiţie a dezvoltării individualităţii. Asta însemna (în formularea foarte clară a lui Kant) că nici un om nu trebuie să fie un mijloc în atingerea ţelurilor altui om. Căci toţi oamenii sînt egali doar atîta timp cît sînt scopuri şi numai scopuri, şi niciodată mijloace, unul pentru celălalt. Urmînd ideile iluminismului, gînditorii socialişti din diferite şcoli au definit egalitatea ca abolire a exploatării, a întrebuinţării omului de către om, indiferent dacă această întrebuinţare ar fi plină de cruzime sau „umană".

În societatea capitalistă contemporană, semnificaţia egalităţii s-a schimbat. Prin egalitate, ne referim la egalitatea unor roboţi, a unor oameni ce şi-au pierdut individualitatea. *Egalitatea înseamnă astăzi mai degrabă „uniformitate" decît „unitate".* Este uniformitatea unor abstracţiuni, a unor oameni ce au aceeaşi muncă, aceleaşi distracţii, care citesc aceleaşi ziare, care au aceleaşi sentimente şi aceleaşi idei. Avînd în vedere aceste lucruri, trebuie să privim cu oarecare scepticism anumite realizări considerate a fi semne ale progresului nostru, ca de pildă egalitatea femeilor. Cred că nu

mai este nevoie să spun că nu pledez împotriva egalității femeilor în genere; dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați de aspectele pozitive ale acestei tendințe către egalitate. Ea face parte din tendința generală de eliminare a deosebirilor. Egalitatea este plătită cu un preț foarte mare: femeile sînt egale pentru că nu mai sînt deosebite. Propoziția filozofiei iluministe, *l'âme, n'a pas de sexe*, sufletul nu are sex, a devenit parte din practica generală. Polaritatea sexelor este pe cale de dispariție și, o dată cu ea, dispare și iubirea erotică ce se bazează pe această polaritate. Bărbații și femeile devin identici, nu egali ca poli opuși. Societatea contemporană propovăduiește acest ideal al egalității dezindividualizate căci are nevoie de atomi umani, identici unii cu alții, spre a-i face să funcționeze într-un mecanism de masă, să funcționeze bine, fără fricțiuni; să răspundă toți la aceleași comenzi, dar fiecare să fie convins că își urmează propriile dorințe. Exact așa cum producția de masă modernă cere standardizarea bunurilor de consum, procesul social cere standardizarea omului, iar această standardizare este numită „egalitate".

Uniunea prin conformitate nu este intensă și violentă, ea este blîndă, dictată de rutină și tocmai de aceea este adesea insuficientă pentru a liniști anxietatea izolării. Frecvența cazurilor de alcoolism, de drogare, de sexualitate compulsivă, de sinucidere este, în societatea occidentală contemporană, un simptom al relativului eșec al conformării la gloată. În plus, această soluție privește în principal mintea, și nu trupul, ceea ce constituie încă un motiv pentru care nu suferă comparație cu soluțiile orgiastice. Conformitatea la gloată are un singur avantaj: este permanentă și nu spasmodică. Individul este introdus în tipicul conformării deja de la trei sau patru ani și apoi nu mai pierde niciodată contactul cu gloata. Chiar și înmormîntarea sa, pe care o privește ca pe ultima sa mare apariție socială, este în strictă conformitate cu tipicul.

Alături de conformitate ca mod de înlăturare a anxietății provocate de zolare, mai trebuie luat în considerare și un alt factor al vieții contemporane: rolul rutinei în muncă și al rutinei în plăcere. Omul devine un „de la ouă la cinci", este parte a forței de muncă sau a mașinii birocratice de

funcţionari şi administratori. Nu prea are iniţiativă, sarcinile sale sînt prescrise de organizatorii muncii; nici nu prea există diferenţă între cei situaţi în vîrful scării sociale şi cei de jos. Ei îndeplinesc toţi sarcini prescrise de întregul structurii organizatorice, cu viteza prescrisă şi în modul prescris. Chiar şi starea afectivă este supusă unor prescripţii: trebuie să fii bine dispus, tolerant, serios, ambiţios şi capabil să te descurci cu oricine fără fricţiuni. Distracţia este în mod asemănător rutinizată, chiar dacă nu chiar atît de drastic. Cărţile sînt selectate de cluburi de carte, filmele de proprietarii de cinematografe şi teatre, iar reclamele sînt plătite de ei; toate celelalte sînt deopotrivă uniformizate: plimbarea de duminică cu maşina, programele de televiziune, jocul de cărţi, petrecerile. De la naştere şi pînă la moarte, de luni pînă luni, de dimineaţă pînă seara, toate activităţile sînt rutinizate, prefabricate. Cum să poată avea grijă un om, în această reţea de rutine, să nu uite totuşi că este un om, un individ unic, căruia îi este dată doar această unică şansă de a trăi, cu speranţe şi dezamăgiri, cu tristeţi şi frici, cu năzuinţa spre iubire şi cu groaza de neant şi izolare?

O a treia cale de a atinge uniunea este dată de *activitatea creatoare*, fie cea a artistului, fie cea a artizanului. În orice fel de activitate creatoare, persoana care creează se uneşte cu materialul său, material ce reprezintă pentru el întreaga lume exterioară. Fie că tîmplarul face o masă, ori aurarul o bijuterie, fie că ţăranul îşi cultivă grîul sau pictorul face un tablou, în toate tipurile de activitate creatoare, cel ce munceşte şi obiectul muncii devin una, omul se uneşte cu lumea în procesul creaţiei. Acest lucru este adevărat, totuşi, numai în cazul muncii productive, în care *eu* planific, *eu* produc şi *eu* judec rezultatul muncii mele. În procesul muncii moderne a unui funcţionar sau a unui lucrător la banda rulantă, rămîne foarte puţin din această virtute unificatoare a muncii. Lucrătorul devine o anexă a maşinii sau a aparatului birocratic. Încetează să mai fie el însuşi şi deci nu are loc nici o uniune în afara celei a conformării.

Unitatea realizată în munca productivă nu este interpersonală; unitatea realizată în fuziunea orgiastică este trecătoare; unitatea realizată prin

conformare este doar o pseudo-unitate. Aşadar, ele sînt doar soluţii parţiale ale problemei existenţei. Soluţia completă constă în realizarea uniunii interpersonale, a fuziunii cu o altă persoană, în *iubire*.

Această dorinţă de fuziune interpersonală este năzuinţa cea mai puternică a omului. Este pasiunea fundamentală, este forţa ce ţine laolaltă rasa umană, clanul, familia, societatea. Eşecul în împlinirea acestei dorinţe înseamnă alienare mintală sau distrugere, autodistrugere sau distrugerea altora. Fără iubire, omenirea nu ar putea să existe nici măcar o zi. Totuşi, dacă numim realizarea uniunii interpersonale „iubire", sîntem puşi într-o mare încurcătură. Fuziunea poate fi realizată pe diferite căi, iar deosebirile dintre acestea nu sînt mai puţin semnificative decît ceea ce au în comun diferitele forme ale iubirii. Trebuie oare să le numim pe toate iubire? Sau trebuie să rezervăm cuvîntul „iubire" numai pentru o anumită formă de uniune, pentru cea care a constituit virtutea ideală în toate sistemele religioase şi filozofice ale ultimilor patru mii de ani în cultura occidentală şi orientală?

Aşa cum se întîmplă în cazul tuturor dificultăţilor semantice, răspunsul nu poate fi decît arbitrar. Important este însă să ştim la ce fel de uniune ne referim cînd vorbim despre iubire. Ne referim oare la iubire ca soluţie matură a problemei existenţei sau vorbim de acele forme imature de iubire ce pot fi numite *uniune simbiotică*? În paginile următoare, voi numi iubire numai prima formă de iubire. Voi începe însă discuţia despre „iubire" cu celelalte forme.

Uniunea simbiotică îşi are modelul biologic în relaţia dintre mama însărcinată şi făt. Sînt aici două fiinţe şi este totuşi doar una. Trăiesc „laolaltă" (*symbiosis*), au nevoie una de cealaltă. Fătul este parte din mamă, de la ea primeşte tot ceea ce îi este necesar; mama este pentru el lumea întreagă, ea îl hrăneşte, ea îl protejează, dar, în acelaşi timp, viaţa ei este amplificată prin existenţa fătului. În uniunea simbiotică *psihică*, cele două trupuri sînt independente, dar există un ataşament de felul acesta pe plan psihologic.

Forma *pasivă* a uniunii simbiotice este cea de subordonare ori, dacă folosim termenul clinic, de *masochism*. Persoana masochistă se eliberează de sentimentul insuportabil al izolării şi separării transformîndu-se în parte integrantă a unei alte persoane, care îl dirijează, îl ghidează, îl protejează, care pentru el este însăşi viaţa şi oxigenul, parcă. Puterea celui căruia i se subordonează este mult amplificată, fie că este o persoană, fie că este un zeu; acela este totul, eu nu sînt nimic, decît ca făcînd parte din el. Ca parte a lui, am parte şi eu de măreţie, de putere, de certitudine. Persoana masochistă nu are de luat decizii, nu îşi asumă nici un risc; nu este niciodată singură, dar nu este nici independentă; nu are integritate; nu este încă pe deplin născută. În context religios, obiectul adulaţiei se numeşte idol; iar în contextul laic al unei relaţii de iubire masochistă, principalul mecanism, cel al idolatrizării, este acelaşi. Relaţia masochistă poate fi îmbinată cu dorinţa fizică, sexuală şi, în acest caz, nu mai este vorba de o subordonare la care participă doar mintea, ci totodată întregul trup. Există supunere masochistă la destin, la boală, la muzica rituală, la starea orgiastică produsă de droguri sau de transa hipnotică. În toate cazurile acestea, persoana renunţă la integritatea sa, se transformă pe sine în instrumentul unei fiinţe sau al unui lucru exterior sieşi şi nu mai are nevoie să-şi rezolve problema vieţii prin propria sa activitate productivă.

Forma *activă* a fuziunii simbiotice este dominaţia sau, folosind termenul psihologic corespunzător masochismului, *sadismul*. Persoana sadică doreşte să scape de însingurarea sa şi de simţămîntul încarcerării, transformînd o altă persoană în parte integrantă a sa. Se amplifică şi se intensifică pe sine încorporînd o altă persoană, care îl idolatrizează.

Persoana sadică este la fel de dependentă de persoana subordonată ca aceasta din urmă de prima; nici una nu poate trăi fără cealaltă. Diferenţa este doar că persoana sadică e cea care comandă, exploatează, răneşte, umileşte, pe cînd cea masochistă este comandată, exploatată, rănită, umilită. Aceasta este o deosebire considerabilă în planul realităţii, dar pe un plan emoţional mai profund, diferenţa dintre ei este mai puţin importantă

decît trăsătura ce o au în comun: fuziunea prin renunţare la integritate. Dacă înţelegem acest lucru, nu ne va mai surprinde să constatăm că, de obicei, o persoană reacţionează simultan atît sadic cît şi masochist, de regulă faţă de obiecte diferite. Hitler reacţiona în mod sadic faţă de oameni, dar masochist faţă de destin, faţă de istorie, faţă de „forţa superioară a naturii". Sfîrşitul pe care l-a avut – sinuciderea în mijlocul distrugerii generale – îl caracterizează la fel de mult ca visul lui de succes, de dominaţie totală[1].

Contrar uniunii simbiotice, iubirea *matură* înseamnă *uniune cu condiţia păstrării propriei integrităţi*, a propriei individualităţi. *Iubirea este o putere activă în om;* o putere care sparge zidul ce separă omul de semenul său, care îl uneşte cu alţii; iubirea îl ajută pe om să depăşească sentimentul izolării şi separării, permiţîndu-i totuşi să rămînă el însuşi, să-şi păstreze integritatea. În iubire, apare paradoxul că două fiinţe devin una şi rămîn totuşi două.

Dacă spunem că iubirea este o activitate, întîmpinăm o dificultate ce provine din semnificaţia ambiguă a cuvîntului „activitate". Prin „activitate", în sensul modern al cuvîntului, se înţelege, de regulă, o acţiune care produce o schimbare într-o situaţie dată, prin mijlocirea unei cheltuieli de energie. Astfel, un om este considerat activ dacă face afaceri, studiază medicina, lucrează la o bandă rulantă, construieşte o masă sau face sport. Ceea ce au în comun toate activităţile acestea este că ele sînt îndreptate către un ţel exterior ce trebuie atins. Ceea ce *nu* se ia de obicei în considerare este *motivaţia* activităţii. Să luăm ca exemplu un om mînat să muncească fără încetare de un profund simţămînt de insecuritate şi însingurare sau un altul îmboldit de ambiţie sau de lăcomia cîştigului: în toate cazurile acestea, persoana este un sclav al pasiunii sale, iar activitatea sa este în realitate o „pasivitate" pentru că o face „mînat"; el este pătimitorul, nu „actorul". Pe de altă parte, un om stînd liniştit şi contemplînd, fără vreun alt rost sau ţel în

[1] Pentru un studiu mai detaliat al sadismului şi masochismului, vezi E.Fromm, *Escape from Freedom [Fuga de libertate - n.t.]*, Rinehart & Company, New York, 1941.

afară de cel de a se simţi pe sine şi de a-şi simţi uniunea cu lumea, este considerat „pasiv" deoarece nu „face" nimic. În realitate, atitudinea sa de meditaţie concentrată este cea mai înaltă formă de activitate care există, o activitate a sufletului, posibilă numai cu condiţia libertăţii şi independenţei interioare. Primul înţeles al activităţii, cel modern, se referă la folosirea energiei pentru atingerea unor ţeluri exterioare; celălalt înţeles al activităţii se referă la folosirea puterilor inerente omului, indiferent dacă se produce vreo schimbare exterioară sau nu. Cel de-al doilea înţeles al activităţii a fost foarte clar formulat de Spinoza. El deosebeşte două feluri de afecte: afecte active şi afecte pasive, „acţiuni" şi „pasiuni". În exerciţiul unui afect activ, omul este liber, este stăpînul afectului său; în exerciţiul unui afect pasiv, omul este mînat de ceva, el fiind obiectul unor motivaţii de care nu e conştient. Astfel, Spinoza ajunge să afirme că virtutea şi puterea sînt unul şi acelaşi lucru[2]. Invidia, gelozia, ambiţia, orice formă de lăcomie sînt pasiuni: iubirea este o acţiune, este practicarea unei puteri umane, care se poate face numai în libertate şi nu ca rezultat al unei constrîngeri.

Iubirea este o activitate, nu un afect pasiv; „a iubi" este altceva decît „a fi îndrăgostit". La modul cel mai general, caracterul activ al iubirii poate fi descris prin afirmaţia că a iubi înseamnă în primul rînd *a da*, şi nu a primi.

Ce înseamnă a da? Oricît de simplu ar părea răspunsul la această întrebare, el este, de fapt, plin de ambiguităţi şi complicaţii. Cea mai răspîndită eroare este că a da ceva ar însemna „a renunţa la ceva", a te priva de ceva, a face un sacrificiu. Persoana al cărui caracter nu a depăşit stadiul unei orientări pur receptive, exploatatoare, acaparatoare, resimte actul de a da în acest fel. Caracterul de tip mercantil este dispus să dea, dar numai dacă primeşte ceva în schimb; să dea ceva fără să primească înseamnă pentru el să fie înşelat[3]. Oamenii a căror orientare este în principal neproductivă, cred că a da înseamnă a te sărăci. De aceea, majoritatea indivizilor

2 Spinoza, *Etica* IV, Def.8.

3 Pentru o discuţie detaliată a acestor orientări ale caracterului, vezi E.Fromm *Man for Himself [Omul pentru el însuşi – n.t.]*, Rinehart & Company, New York, 1947, cap.III, pp.54-117.

de acest tip refuză să dea. Alții își fac o virtute din a da, în sensul de a face un sacrificiu. Ei cred că *trebuie* să dea tocmai pentru că este dureros să dea; virtutea de a da constînd pentru ei tocmai din actul acceptării sacrificiului. Pentru ei, norma conform căreia este mai bine să dai decît să primești înseamnă tocmai că este mai bine să suferi o privațiune decît să ai parte de bucurie.

Pentru caracterul productiv, a da are o semnificație complet diferită. A da este cea mai înaltă expresie a puterii. Tocmai în actul de a da, îmi simt tăria, bogăția, forța. Acest mod de a-mi resimți din plin vitalitatea și puterea mă umple de bucurie. Mă simt revărsîndu-mă, răspîndindu-mă, trăind din plin și deci mă bucur[4]. Să dai este mai plăcut decît să primești, nu pentru că ar fi vorba de o privațiune, ci pentru că actul de a da exprimă propria-mi vitalitate.

Nu este dificil să recunoști valabilitatea acestui principiu aplicîndu-l anumitor fenomene particulare. Exemplul cel mai simplu este din sfera sexului. Punctul culminant al funcției sexuale masculine constă în actul de a da; bărbatul se dăruiește pe sine, organul său sexual, femeii. În momentul orgasmului îi dă sămînța lui. Nici nu poate face altfel dacă este potent. Dacă nu o poate da, este impotent. Pentru femeie procesul nu este diferit, doar ceva mai complex. Ea se dăruiește de asemenea; ea deschide porțile spre centrul feminității sale; în actul de a primi, ea dăruiește. Dacă nu este capabilă de acest act de dăruire, dacă poate numai primi, este frigidă. În cazul ei, actul dăruirii are loc mai tîrziu din nou, nu în funcția sa de iubită, ci în cea de mamă. Ea își dăruiește propriul trup copilului ce-l poartă, își dăruiește laptele sugarului și îi dăruiește acestuia căldura trupului ei. Să nu le dăruiască pe toate acestea, ar fi dureros pentru ea.

În sfera celor materiale, dacă dai înseamnă că ești bogat. Nu cel ce *are* mult este bogat, ci cel ce *dă* mult. Acaparatorul mereu înfricoșat că ar putea să piardă ceva este, psihologic vorbind, un om sărac, sărăcit, indiferent cît

[4] Vezi și definiția bucuriei dată de Spinoza.

de mare îi este avuţia. Oricine este capabil să dea este bogat: simte că poate oferi ceva altora. Numai cei privaţi de tot ceea ce depăşeşte strictul necesar pentru subzistenţă vor fi incapabili să se bucure de actul dăruirii lucrurilor materiale. Dar experienţa cotidiană dovedeşte că ceea ce consideră un om că ar fi minimul necesar depinde la fel de mult de caracterul său pe cît depinde de ceea ce posedă efectiv. Se ştie că săracul are mai multă disponibilitate să dea decît bogatul. Totuşi, sărăcia ce depăşeşte anumite limite, te opreşte să dai şi ea este atît de degradantă, nu numai din cauza suferinţelor pe care le pricinuieşte în mod direct, ci şi pentru că îl privează pe sărac de bucuria de a da.

Dar sfera cea mai importantă a dăruirii nu este aceea a lucrurilor materiale, ci aceea care ţine de domeniul specific uman. Ce oferă o persoană alteia? Se oferă pe sine, oferă ceea ce are mai preţios, îşi oferă viaţa. Asta nu înseamnă neapărat că îşi sacrifică viaţa pentru celălalt, ci că îi dăruieşte ceea ce este viu în el; îi dăruieşte bucuriile sale, ceea ce i se pare interesant, ceea ce gîndeşte, ceea ce ştie, umorul său, tristeţile sale – toate expresie a ceea ce este viu în el. Oferind astfel din viaţa lui, îl îmbogăţeşte pe celălalt, îl face să simtă mai intens că trăieşte şi, totodată, simte el însuşi mai intens că trăieşte. El nu dă ca să primească; a da este în sine o extraordinară bucurie. Dar dăruind, nu poate să nu aducă la viaţă ceva în celălalt, iar acest ceva se reflectă asupra lui însuşi; dăruind cu adevărat, el nu poate să nu primească ceea ce îi este dăruit în schimb. A dărui implică să-l faci pe celălalt să dăruiască de asemenea şi cei doi împărtăşesc astfel bucuria a ceea ce au adus la viaţă împreună. În actul dăruirii, s-a născut ceva şi amîndouă persoanele implicate sînt recunoscătoare pentru viaţa care s-a născut pentru amîndoi. În particular, în cazul iubirii, asta înseamnă că iubirea este o putere ce produce iubire; pe cînd impotenţa este incapacitatea de a produce iubire. Acest gînd a fost foarte frumos exprimat de Marx: „Să privim", spune el, „*omul* ca *om*, iar relaţia sa cu lumea ca pe o relaţie umană şi atunci nu poţi schimba iubirea decît pe iubire, încrederea pe încredere ş.a.m.d. Dacă vrei să te bucuri de artă, trebuie să fii instruit în

domeniul artei; dacă vrei să ai influenţă asupra altora, trebuie să fii o persoană cu influenţă într-adevăr stimulatoare şi promovatoare asupra altor oameni. Oricare din relaţiile tale cu omul sau cu natura trebuie să fie o expresie definită a adevăratei tale vieţi individuale, corespunzătoare obiectului dorinţei tale. Dacă iubeşti fără să generezi iubire, adică dacă iubirea ta ca atare nu produce iubire, dacă prin mijlocirea unei *exprimări a vieţii* ca persoană ce iubeşte nu te transformi într-o *persoană iubită,* atunci iubirea ta este impotentă, este o nefericire."[5] Dar nu numai în iubire a da înseamnă a primi. Profesorul învaţă de la elevi, actorul este stimulat de spectatori, psihanalistul este însănătoşit de pacient, atîta vreme cît ei nu se tratează unii pe alţii ca pe nişte obiecte, ci sînt într-o relaţie adevărată şi productivă.

Cred că nu mai este necesar să subliniem faptul că facultatea de a iubi ca un act de dăruire depinde de gradul de dezvoltare a caracterului nostru. Facultatea aceasta presupune realizarea unei orientări predominant productive; cu o astfel de orientare, omul a depăşit dependenţa de alţii, iluzia narcisistă a omnipotenţei, dorinţa de a-şi exploata semenii sau de a acapara şi a căpătat încredere în forţele sale umane, precum şi curajul de a se bizui pe propriile lui puteri în atingerea ţelurilor sale. În măsura în care aceste calităţi îi lipsesc, omul se teme să se dăruiască şi, deci, să iubească.

Dincolo de acest element al dăruirii, caracterul activ al iubirii devine evident prin faptul că implică întotdeauna cîteva elemente de bază, comune tuturor formelor de iubire. Acestea sînt *grija, responsabilitatea, respectul* şi *cunoaşterea.*

Faptul că iubirea implică *grijă* pentru cel iubit iese cel mai clar în evidenţă în cazul iubirii mamei pentru copilul ei. Nici o asigurare în ce priveşte iubirea unei mame nu am considera-o sinceră dacă am vedea că ea nu are grijă de copilul ei, dacă ea ar uita să-l hrănească, să-l spele, să-i ofere confort fizic; sîntem impresionaţi de iubirea unei mame tocmai pentru că vedem cîtă grijă are de copilul ei. Acelaşi lucru îl putem spune în cazul

5 *Nationalökonomie und Philosophie,* 1844, publicat în Karl Marx, *Die Frühschriften,* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, pp. 300,301.

grijii pentru animale sau flori. Dacă o femeie ne spune că iubeşte florile şi vedem că ea uită să le ude, nu putem să credem în „dragostea" sa pentru flori. *Iubirea este grija activă pentru viaţa şi dezvoltarea celui iubit.* Acolo unde această grijă activă lipseşte, nu există iubire. Acest aspect al iubirii este foarte frumos prezentat în *Cartea lui Iona.* Dumnezeu i-a spus lui Iona să meargă la Ninive şi să-i înştiinţeze pe locuitorii ei că vor fi pedepsiţi dacă nu îşi îndreaptă purtarea. Iona fuge de această misiune, temîndu-se că cei din Ninive se vor căi, iar Dumnezeu îi va ierta. El este un om cu un puternic simţ al ordinii şi legii, dar lipsit de iubire. Încercînd să evadeze, el ajunge în burta unei balene, simbol al stării de izolare, de claustrare pe care lipsa sa de iubire şi solidaritate i-a adus-o. Dumnezeu îl salvează şi Iona merge totuşi la Ninive. El predică locuitorilor, aşa cum i-a cerut Dumnezeu, şi lucrul de care se temea se întîmplă. Oamenii din Ninive se căiesc, se îndreaptă, iar Dumnezeu îi iartă şi renunţă să distrugă oraşul. Iona este foarte supărat şi dezamăgit; el voia să se facă „dreptate", nu să se acorde îndurare celor din Ninive. În cele din urmă, Iona îşi găseşte pacea sub un pom pe care Dumnezeu îl face să crească anume pentru el, ca să-l protejeze de soare. Dar cînd Dumnezeu face pomul să se usuce, Iona se mînie şi se plînge cu înfocare lui Dumnezeu. Dumnezeu îi răspunde: „Ţie îţi este milă de pomul acesta care nu te-a costat nici o trudă şi pe care nu tu l-ai făcut să crească, şi într-o noapte s-a născut şi într-o noapte a pierit. Şi mie să nu-mi fie milă de Ninive, cetatea cea mare, în care se află mai multe mii de oameni, cari nu ştiu să deosebească dreapta de stînga lor, şi încă o mulţime de vite!" Răspunsul dat de Dumnezeu lui Iona trebuie înţeles simbolic. Dumnezeu îi explică lui Iona că esenţa iubirii este să „trudeşti" pentru ceva şi să faci acel ceva „să crească", că iubirea şi truda sînt inseparabile. Iubeşti lucrul pentru care trudeşti şi trudeşti pentru ceea ce iubeşti.

Grija şi preocuparea implică un alt aspect al iubirii, aspectul *responsabilităţii.* Responsabilitatea este înţeleasă astăzi, de cele mai multe ori, ca îndatorire, ca ceva impus cuiva din exterior. Dar responsabilitatea, în

adevăratul său sens, este un act în întregime voluntar; este răspunsul meu la nevoile, exprimate sau nu, ale unei alte ființe umane. A fi „responsabil" înseamnă a fi în stare și a fi gata „să răspunzi". Iona nu se simțea responsabil pentru locuitorii din Ninive. El, ca și Cain, ar fi putut să întrebe: „Sînt eu păzitorul fratelui meu?". Persoana care iubește, răspunde. Viața fratelui său nu este doar treaba fratelui său, ci și a sa proprie. El se simte responsabil pentru aproapele său, așa cum se simte responsabil pentru sine. Această responsabilitate, în cazul mamei și al copilului ei, se referă în special la grija pentru nevoile fizice. În iubirea dintre adulți, ea se referă în special la nevoile psihice ale persoanei celeilalte.

Responsabilitatea ar putea degenera ușor, căpătînd un caracter posesiv, de dominație, dacă nu ar exista o a treia componentă a iubirii: *respectul*. Respectul nu este frică și venerație; ci înseamnă, conform rădăcinii cuvîntului (respicere = a privi la), capacitatea de a vedea o persoană așa cum este ea, de a fi conștient de individualitatea sa unică. Respectul înseamnă preocuparea ca cealaltă persoană să se dezvolte și să se desfășoare pe căile sale proprii. Respectul implică, așadar, absența exploatării. Doresc ca persoana iubită să se dezvolte și să se desfășoare pentru propriul ei bine și pe propriile sale căi, și nu pentru a mă servi pe mine. Dacă iubesc acea persoană, mă simt una cu el sau cu ea, dar așa cum este, nu așa cum aș avea eu nevoie să fie, pentru ca s-o pot folosi. Este clar că respectul devine posibil numai dacă *eu* mi-am cîștigat independența; dacă *eu* pot să exist și să mă mișc fără proptele, fără să am nevoie să domin sau să exploatez pe altcineva. Respect există numai pe baza libertății: „l'amour est l'enfant de la liberté", așa cum spune un vechi cîntec francez; iubirea este fiica libertății, niciodată a dominației.

Nu este posibil să respecți o persoană fără să o *cunoști*; grija și responsabilitatea ar fi oarbe dacă nu ar fi conduse de cunoaștere. Cunoașterea ar fi goală, dacă nu ar fi motivată de preocupare. Există multe nivele ale cunoașterii; cunoașterea ca aspect al iubirii este o cunoaștere care nu rămîne la suprafață, ci pătrunde în miezul lucrurilor. Ea este posibilă numai

dacă poţi depăşi preocuparea pentru tine însuţi şi poţi vedea persoana cealaltă în propriii săi termeni. Poţi să ştii, de pildă, că o persoană este nervoasă chiar dacă nu o arată deschis; dar poţi să o ştii şi mai profund decît atît, poţi să ştii că este anxioasă şi îngrijorată, că se simte singură, că se simte vinovată. Şi atunci ştii că enervarea sa este doar manifestarea unui lucru mai profund şi o vezi anxioasă şi derutată, adică o consideri mai degrabă o persoană suferindă şi nu una nervoasă.

Cunoaşterea mai are o legătură, o legătură fundamentală, cu problema iubirii. Nevoia profundă de fuziune cu o altă persoană spre a ieşi din închisoarea propriei izolări se leagă strîns cu o altă dorinţă specific umană, cea de a cunoaşte „taina omului". Aşa cum viaţa, sub aspectele sale biologice, este un miracol şi un mister, omul sub aspectele sale umane este de asemenea o taină de nedezlegat pentru sine însuşi şi pentru semenul său. Ne cunoaştem pe noi înşine şi totuşi, cu toate eforturile pe care le facem, nu ne cunoaştem. Ne cunoaştem semenul şi totuşi nu-l cunoaştem, pentru că nu sîntem nişte lucruri şi semenul nostru nu este nici el un lucru. Cu cît mai adînc pătrundem în fiinţa noastră sau în fiinţa altcuiva, cu atît mai mult ne scapă ţinta cunoaşterii noastre. Şi totuşi, nu putem să nu dorim să pătrundem tainele sufletului uman, ale nucleului central care este „el".

Există o cale, o cale disperată, de a cunoaşte taina: cea a puterii depline asupra unei alte persoane, putere care îl obligă să facă ce vrem, să simtă ce vrem, să gîndească ce vrem, ceea ce o transformă într-un lucru, într-un lucru al nostru, în proprietatea noastră. Gradul ultim al acestei încercări de a cunoaşte duce la extremul sadism, la dorinţa şi capacitatea de a face o fiinţă umană să sufere, la a o tortura, la a o forţa să-şi mărturisească taina în suferinţa sa. Această dorinţă nebună de a pătrunde taina omului, taina celuilalt şi deci propria noastră taină, constituie o motivaţie a adîncimii şi intensităţii cruzimii şi distructivităţii umane. Acest fapt a fost exprimat în mod foarte succint de Isaac Babel. El îşi citează un coleg, ofiţer în războiul civil rus, spunînd: „Dacă-l împuşti, doar scapi doar de el... Împuşcîndu-l, n-o să ajungi niciodată la sufletul lui, aşa cum este el şi aşa cum se arată.

Dar eu nu mă cruţ, eu am chinuit, nu o dată, un duşman, mai mult de o oră. Vezi dumneata, eu vreau să ajung să ştiu ce este viaţa de fapt, cum este şi cum arată ea acolo, dedesubt."[6]

La copii, întîlnim frecvent această cale spre cunoaştere, manifestîndu-se deschis. Copilul ia ceva şi îl face bucăţi ca să-l cunoască, ia un animal, de pildă. Rupe cu cruzime aripile unui fluture ca să-l cunoască, ca să-i afle taina. Cruzimea în sine este motivată de ceva mai profund: de dorinţa de a afla secretul lucrurilor şi al vieţii.

Cealaltă cale de a cunoaşte „taina" este iubirea. Iubirea este pătrunderea activă a persoanei celeilalte, dorinţa mea de a cunoaşte fiind potolită prin uniune. În actul fuzionării te cunosc, mă cunosc, cunosc totul – şi nu „cunosc" nimic. Cunosc în singurul mod în care cunoaşterea unei fiinţe vii este posibilă pentru om, şi anume prin trăirea uniunii, şi nu prin vreo cunoaştere dată de gîndire. Sadismul este motivat de dorinţa de a cunoaşte taina vieţii, şi totuşi ne lasă la fel de ignoranţi cum am fost. L-am sfîşiat pe celălalt, mădular cu mădular, şi tot ce am făcut este că l-am distrus. Iubirea este singura cale de cunoaştere care, în actul uniunii, îmi răspunde întrebărilor. În actul iubirii, al dăruirii de sine, în actul pătrunderii persoanei celeilalte, eu mă regăsesc, mă descopăr, mă descopăr pe mine însumi şi îl descopăr pe celălalt, descopăr omul.

Năzuinţa de a ne cunoaşte pe noi înşine şi de a ne cunoaşte semenul a fost exprimată în motto-ul delfic „cunoaşte-te pe tine însuţi". Iată principalul punct de pornire al oricărei psihologii. Dar dat fiind că dorinţa noastră este să ştim *totul* despre om, să ştim taina sa ultimă, dorinţa aceasta nu poate fi niciodată împlinită printr-o cunoaştere obişnuită, adică numai prin gîndire. Chiar dacă am şti de o mie de ori mai multe despre noi înşine, nu am ajunge la un capăt. Tot am rămîne o enigmă pentru noi înşine, iar semenul nostru ne-ar rămîne, deopotrivă, o enigmă. Singura cale spre o cunoaştere deplină este cea a *actului* iubirii: acest act transcende gîndirea,

6 I.Babel, *The Collected Stories*, Criterion Books, New York, 1955.

transcende cuvintele. Este scufundarea îndrăzneaţă în trăirea uniunii. Totuşi, cunoaşterea prin gîndire, adică cea psihologică, este o condiţie necesară pentru cunoaşterea deplină în actul iubirii. Trebuie să cunosc obiectiv persoana cealaltă şi persoana mea pentru a fi în stare să-i văd realitatea sau, mai bine zis, să mă ridic deasupra iluziilor, deasupra eventualelor imagini iraţional distorsionate despre celălalt. Numai cunoscînd o fiinţă umană obiectiv, pot să-i cunosc esenţa ultimă în actul iubirii.[7]

Problema cunoaşterii omului este paralelă cu problema religioasă a cunoaşterii lui Dumnezeu. În teologia occidentală convenţională, se face încercarea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu prin gîndire, de a se afirma ceva *despre* Dumnezeu. Se presupune că îl poţi cunoaşte pe Dumnezeu, gîndind. În misticism, care este un produs, o consecinţă a monoteismului (după cum voi încerca să arăt mai tîrziu), se renunţă la încercarea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu prin gîndire şi se recurge, în schimb, la trăirea uniunii cu Dumnezeu, o trăire care nu mai lasă loc – şi exclude necesitatea – cunoştinţelor *despre* Dumnezeu.

Trăirea uniunii cu omul sau, religios vorbind, cu Dumnezeu, nu este nicidecum iraţională. Dimpotrivă, este, aşa cum a arătat Albert Schweitzer, consecinţa raţionalismului, consecinţa sa cea mai îndrăzneaţă şi cea mai radicală. Se bazează pe cunoaşterea limitărilor fundamentale, şi nu accidentale ale cunoaşterii noastre. Este cunoaşterea faptului că nu vom putea „concepe" niciodată taina omului şi a universului, dar că le putem cunoaşte totuşi, prin actul iubirii. Psihologia ca ştiinţă îşi are limitările sale şi, aşa cum consecinţa logică a teologiei este misticismul, consecinţa ultimă a psihologiei este iubirea.

Grija, responsabilitatea, respectul şi cunoaşterea sînt reciproc dependente. Ele constituie un sindrom de atitudini ce se regăsesc la persoana

[7] Afirmaţia aceasta are o implicaţie importantă pentru rolul psihologiei în cultura occidentală contemporană. Deşi marea popularitate a psihologiei dovedeşte desigur existenţa unui interes pentru cunoaşterea omului, ea trădează totodată lipsa fundamentală a iubirii în relaţiile umane de astăzi. Cunoaşterea psihologică devine astfel un substitut al cunoaşterii depline din actul iubirii, în loc să fie un pas înainte către această cunoaştere.

matură, adică la persoana care își dezvoltă propriile puteri productiv, care nu dorește să aibă decît lucrul pentru care a muncit, care a renunțat la visurile narcisiste de omnipotență și omniștiință, care a căpătat acea smerenie bazată pe forță interioară care nu poate proveni decît dintr-o autentică activitate productivă.

Pînă acum am vorbit despre iubire ca mod de a depăși izolarea umană, ca împlinire a năzuinței către uniune. Dar dincolo de nevoia universală, existențială de uniune, apare o nevoie particulară, biologică: dorința de unire a celor doi poli, masculin și feminin. Ideea acestei polarizări este cel mai pregnant exprimată în mitul care spune că, inițial, bărbatul și femeia ar fi fost una, că au fost tăiați apoi în două și că de atunci fiecare ființă masculină își caută partea sa feminină pierdută spre a se uni iarăși cu ea. (Aceeași idee a unității originare a sexelor apare și în povestea biblică a Evei care a fost făcută din coasta lui Adam, deși în această poveste, în spiritul patriarhatului, femeia este considerată secundară bărbatului.) Semnificația mitului este foarte clară. Polarizarea sexuală îl face pe om să caute uniunea într-un anumit fel: prin unirea cu sexul celălalt. Polaritatea dintre principiul masculin și cel feminin există și în *interiorul* fiecărui bărbat și a fiecărei femei. Exact așa cum, fiziologic, bărbatul și femeia au fiecare hormoni ai sexului opus, ei sînt bisexuali și în sens psihologic. Poartă în ei principiul receptării și al penetrării, al materiei și al spiritului. Bărbatul și femeia găsesc uniunea în sinea lor numai prin unirea polarității lor feminine și masculine intrinseci. Această polaritate este baza oricărei creativități.

Polaritatea masculin-feminin este, de asemenea, fundamentul creativității interpersonale. Acest lucru este evident pe plan biologic: unirea spermei cu ovulul e fundamentul nașterii copilului. Dar și pe plan pur psihic este la fel: prin iubirea dintre bărbat și femeie, amîndoi renasc. (Deviația homosexuală este nereușita în a obține această uniune polarizată și de aceea homosexualul suferă de durerea mereu nerezolvată a izolării, o nereușită de care are parte, ce-i drept, și heterosexualul obișnuit care nu poate iubi.)

Aceeaşi polaritate a principiului masculin şi feminin există şi în natură, nu numai în modul evident întîlnit la animale şi la plante, dar şi în polaritatea celor două funcţii fundamentale, cea a receptării şi cea a penetrării. Este polaritatea pămîntului şi ploii, a rîului şi oceanului, a nopţii şi zilei, a întunericului şi luminii, a materiei şi a spiritului. Ideea aceasta este extrem de frumos exprimată de marele poet şi mistic musulman Rūmī:

Şi-ntr-adevăr, niciodată cel care iubeşte nu caută fără să fie căutat de cel iubit.

Cînd strălucirea iubirii a atins inima aceasta, *să ştii că există iubire şi în inima* aceea.

Cînd iubirea lui Dumnezeu creşte în inima ta, fii sigur că şi Dumnezeu te iubeşte pe tine.

Nici un sunet de aplauze nu se poate face auzit de la o singură mînă, fără cealaltă mînă.

Înţelepciune Divină este destinul şi el este cel care a hotărît să ne iubim unul pe celălalt.

Căci aşa este dat să fie în lumea aceasta: fiecare parte a lumii să-şi aibă perechea sa.

În ochii înţeleptului, Cerul este bărbatul iar Pămîntul femeia: Pămîntul are grijă să facă să crească tot ce lasă Cerul să cadă.

Cînd Pămîntului îi lipseşte căldura, Cerul i-o trimite; cînd îşi pierde prospeţimea şi umezeala, Cerul i le redă.

Cerul stă tot timpul de veghe ca un bărbat ce-i poartă de grijă nevestei sale.

Iar Pămîntul se ocupă mereu de cele ale casei: naşte şi hrăneşte tot ceea ce poartă.

Priveşte Pămîntul şi Cerul ca avînd inteligenţă, căci fac ceea ce fiinţele inteligente fac.

Dacă ei doi nu ar avea plăcere unul de la celălalt, de ce ar sta îmbrăţişaţi ca îndrăgostiţii?

Fără Pămînt cum ar putea înflori florile și pomii? Și ce ar mai produce atunci apa și căldura Cerului?
Așa cum Dumnezeu a pus dorința în bărbat și femeie pentru ca lumea să fie perpetuată prin unirea lor,
Așa a implantat El în fiecare parte a existenței năzuința către o altă parte.
Ziua și Noaptea sînt dușmani pe față și totuși servesc amîndouă aceluiași scop,
Fiecare iubindu-l pe celălalt ca să-și poată face împreună lucrarea ce o au de făcut amîndoi,
Fără Noapte, natura Omului nu ar cîștiga nimic și astfel nu ar avea nimic de cheltuit Ziua.[8]

Problema polarității masculin-feminin ne duce la reluarea unor discuții legate de tema iubirii și sexului. Am vorbit altădată de eroarea pe care o face Freud cînd vede în iubire doar expresia – sau sublimarea – instinctului sexual, în loc să recunoască faptul că dorința sexuală este doar o formă de manifestare a nevoii de iubire și uniune. Dar eroarea lui Freud este mai profundă. În conformitate cu materialismul său fiziologic, el vede în instinctul sexual rezultatul unei tensiuni produse chimic în corp, o tensiune chinuitoare ce se cere înlăturată. Scopul dorinței sexuale este înlăturarea acestei tensiuni chinuitoare; satisfacția sexuală provine din realizarea acestei înlăturări. Acest mod de a vedea lucrurile este valabil în măsura în care dorința sexuală lucrează în același mod ca foamea sau setea, atunci cînd organismul este subalimentat. Dorința sexuală, în concepția sa, este ca un fel de mîncărime, iar satisfacția sexuală constă în înlăturarea acestei mîncărimi. De altfel, în această concepție asupra sexualității, masturbarea ar fi satisfacția sexuală ideală. Ceea ce ignoră, în mod paradoxal, Freud, este aspectul psiho-biologic al sexualității, polaritatea masculin-feminin și

[8] R.A.Nicholson, *Rūmī*, George Allen and Unwin, Ltd., London, 1950, pp.122-3.

dorința de a depăși această polaritate prin uniune. Această ciudată eroare a fost condiționată, probabil, de extremul patriarhalism al lui Freud, care l-a făcut să creadă că sexualitatea este în sine masculină și l-a făcut să ignore sexualitatea specific feminină. El a exprimat această idee în lucrarea *Trei contribuții la teoria sexului*, spunînd că libido-ul are de regulă „o natură masculină", indiferent dacă este libido-ul unui bărbat sau al unei femei. Aceeași idee o exprimă într-o formă raționalizată teoria freudiană conform căreia un băiat percepe femeia ca fiind un bărbat castrat, iar femeia însăși caută diferite forme de compensare a pierderii organului genital masculin. Dar femeia nu este un bărbat castrat, iar sexualitatea ei este specific feminină și nu de „natură masculină".

Atracția sexuală dintre sexe este doar parțial motivată de nevoia înlăturării unei tensiuni. În principal, ea reprezintă nevoia de unire cu polul sexual opus. De fapt, atracția erotică nu se exprimă în nici un caz exclusiv prin atracția sexuală. Există și o masculinitate sau feminitate a *caracterului*, alături de masculinitatea sau feminitatea în *funcția sexuală*. Caracterul masculin poate fi definit ca avînd trăsăturile penetrării, dirijării, activismului, disciplinei și riscului; caracterul feminin se definește prin trăsăturile receptivității productive, protecției, realismului, răbdării, maternității. (Nu trebuie să uităm niciodată faptul că în fiecare individ se amestecă ambele caractere, prevalînd însă cel ce ține de sexul „lui" sau al „ei".) Adesea, dacă trăsăturile de caracter ale unui bărbat sînt slăbite, din cauză că pe plan emoțional el a rămas un copil, el va încerca să-și compenseze această deficiență printr-o accentuare exclusivă a rolului său masculin în *sex*. Rezultatul este un Don Juan, care simte nevoia să-și arate vitejia masculină în sex, deoarece este nesigur de masculinitatea sa în sens caracterologic. Dacă paralizia masculinității este mai accentuată, sadismul (folosirea forței) devine principalul substitut – pervers – al masculinității. Dacă sexualitatea feminină este slăbită sau pervertită, ea se transformă în masochism sau în tendințe posesive.

Freud a fost criticat pentru că a supraevaluat sexul. Această critică provenea foarte frecvent din dorința de a înlătura un element al sistemului

freudian care contraria oamenii cu spirit convențional. Freud a simțit acut această motivație și tocmai de aceea a repudiat orice tentativă de revizuire a teoriei sale asupra sexului. Într-adevăr, la vremea ei, teoria lui Freud a avut un caracter provocator și revoluționar. Dar ceea ce a fost valabil în anii 1900 nu mai este valabil cincizeci de ani mai tîrziu. Moravurile sexuale s-au schimbat într-atît încît teoriile lui Freud nu mai sînt șocante pentru clasele de mijloc occidentale și nu mai poate fi vorba acum decît de un radicalism donquijotist atunci cînd analiștii ortodocși de astăzi se cred curajoși și radicali apărînd teoria sexuală a lui Freud. De fapt, felul lor de a practica psihanaliza este conformist: ei evită să-și pună problemele psihologice care ar duce la o critică a societății contemporane.

Eu nu îl critic pe Freud pentru că a supraevaluat sexul, ci pentru că nu a reușit să înțeleagă sexul suficient de profund. A făcut un prim pas, descoperind semnificația pasiunilor interpersonale, dar, în acord cu premisele sale filozofice, le-a explicat fiziologic. În evoluția ulterioară a psihanalizei, trebuie să corectăm și să aprofundăm concepția lui Freud, transpunîndu-i intuițiile de pe plan fiziologic, pe plan biologic și existențial.[9]

2.
Iubirea dintre părinte și copil

Copilul, în momentul nașterii sale, ar fi înfricoșat de moarte, dacă soarta milostivă nu l-ar fi scăpat de orice conștiență a anxietății pe care separarea de mamă și de viața intrauterină i-ar provoca-o. Chiar după ce s-a născut, copilul nu se deosebește prea mult de ceea ce a fost înaintea nașterii; nu

[9] Freud însuși a făcut un prim pas în această direcție prin conceptele sale mai tîrzii, privind instinctul vieții și al morții. Conceptul său privind pe primul (*eros*) ca principiu de sinteză și unificare ține de cu totul alt plan decît conceptul său de libido. Dar în ciuda faptului că teoria instinctelor vieții și morții a fost acceptată de analiza ortodoxă, această acceptare nu a dus la o revizuire temeinică a conceptului de libido, în special în domeniul activității clinice.

poate recunoaşte obiectele, încă nu este conştient de sine însuşi şi de lume ca fiind exterioară lui. Simte doar stimularea pozitivă a căldurii şi hranei, şi încă nu deosebeşte căldura şi hrana de sursa lor: mama. Mama *este* căldura, mama *este* hrana, mama *este* euforia satisfacţiei şi securităţii. Starea aceasta este o stare de narcisism, pentru a folosi termenul lui Freud. Realitatea exterioară, persoane şi lucruri, au o semnificaţie doar în termenii satisfacerii sau frustrării stării interne a corpului. Real este numai ceea ce e înăuntru, ceea ce e exterior este real numai în termenii nevoilor mele, niciodată în termenii calităţilor şi nevoilor sale intrinseci.

Cînd copilul creşte şi se dezvoltă, devine capabil să perceapă lucrurile aşa cum sînt: satisfacţia de a fi hrănit este diferenţiată de suzetă, sînul este diferenţiat de mamă. Pînă la urmă, copilul resimte setea sa, laptele pe care îl suge, pieptul şi mama, ca fiind entităţi diferite. El învaţă să perceapă multe alte lucruri ca fiind diferite, ca avînd o existenţă proprie. În acest moment învaţă să le dea nume. În acelaşi timp, învaţă să le mînuiască; învaţă că focul arde şi provoacă durere, că trupul mamei este cald şi plăcut, că lemnul este tare şi greu, că hîrtia este uşoară şi poate fi mototolită. Învaţă cum să se poarte cu oamenii: mama va zîmbi dacă mănînc, mă va lua în braţe dacă plîng. Toate experienţele acestea se cristalizează şi se integrează apoi într-un unic simţămînt: *sînt iubit*. Sînt iubit pentru că sînt copilul mamei mele. Sînt iubit pentru că sînt neajutorat. Sînt iubit pentru că sînt frumos, demn de admiraţie. Sînt iubit pentru că mama are nevoie de mine. Iar într-o formulare mai generală: *Sînt iubit pentru ceea ce sînt* sau, mai exact, poate, *sînt iubit pentru că sînt*. Acest simţămînt că eşti iubit de mamă este pasiv. Nu ai nimic de făcut pentru a fi iubit: dragostea mamei este necondiţionată. Tot ce ai de făcut este *să fii*, să fii copilul ei. Iubirea mamei este numai fericire, pace, nu trebuie cucerită, nu trebuie meritată. Dar există şi o latură negativă a faptului că iubirea mamei este necondiţionată. Nu numai că nu trebuie meritată, dar nici *nu poate fi* cucerită, produsă, controlată. Dacă există, este ca o binecuvîntare, dacă nu există, este ca şi cum toată bucuria vieţii ar fi pierit şi nu mai poţi face nimic pentru a o recăpăta.

Pentru cei mai mulţi copii, pînă pe la opt ani şi jumătate sau chiar zece[10], problema este aproape exclusiv aceea de *a fi iubiţi*, de a fi iubiţi pentru ceea ce sînt. Pînă la această vîrstă, copilul încă nu iubeşte; răspunde cu recunoştinţă, cu bucurie, dacă este iubit. În acest moment al dezvoltării copilului, intră în joc un nou factor: apare sentimentul că iubirea poate fi produsă prin propria ta activitate. Pentru prima oară, copilului îi trece prin minte să *ofere* ceva mamei (sau tatălui), să producă ceva: o poezie, un desen sau orice altceva. Pentru prima oară în viaţa copilului, ideea iubirii se transformă din a fi iubit în a iubi, în a crea iubire. Dar vor mai trece mulţi ani de la acest prim început pînă la maturizarea iubirii. Pînă la urmă, copilul, care poate fi de acum un adolescent, îşi depăşeşte egocentrismul: persoana cealaltă nu mai este în primul rînd un mijloc de satisfacere a propriilor nevoi. Nevoile persoanei celeilalte sînt la fel de importante ca ale sale proprii, ba devin chiar mai importante. Să dea devine mai plăcut, mai dătător de satisfacţii, decît să primească; să iubească devine mai important chiar decît să fie iubit. Iubind, el iese din carcera singurătăţii şi izolării în care era ţinut prin starea sa de narcisism şi de centrare pe sine. El are acum simţămîntul unei noi uniuni, al împărtăşirii, al identităţii. Mai mult, el simte puterea de a produce iubire, iubind, în loc să depindă de o iubire pe care o primea, trebuind să fie pentru asta mic, neajutorat, bolnav sau „cuminte". Iubirea infantilă urmează principiul: *„iubesc pentru că sînt iubit"*. Iubirea matură urmează principiul *„sînt iubit pentru că iubesc"*. Iubirea imatură spune: *„te iubesc pentru că am nevoie de tine"*. Iubirea matură spune: *„am nevoie de tine pentru că te iubesc"*.

Strîns legată de dezvoltarea *capacităţii* de a iubi este dezvoltarea *obiectului* iubirii. Primele luni şi primii ani ai copilului sînt cei în care ataşamentul cel mai strîns este cel faţă de mamă. Acest ataşament începe înaintea momentului naşterii, cînd mama şi copilul sînt încă una, deşi sînt două fiinţe. Naşterea schimbă situaţia sub anumite aspecte, dar nu atît de mult

[10] Cf. descrierii acestei dezvoltări de către Sullivan în *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W.W.Norton & Co., New York, 1953.

cît pare. Copilul, deşi trăieşte acum în afara uterului, este încă total dependent de mamă. Dar, pe zi ce trece, devine tot mai independent: învaţă să meargă, să vorbească, să exploreze lumea pe cont propriu; relaţia cu mama pierde ceva din însemnătatea sa vitală şi relaţia cu tatăl devine tot mai importantă.

Pentru a înţelege această trecere de la mamă la tată trebuie să avem în vedere deosebirile calitative esenţiale dintre iubirea maternă şi cea paternă. Despre iubirea maternă am vorbit deja. Iubirea maternă, prin însăşi natura sa, este necondiţionată. Mama îl iubeşte pe noul ei născut pentru că este copilul ei, nu pentru că acesta ar fi îndeplinit vreo condiţie anume sau i-ar fi împlinit cine ştie ce aşteptări. (Desigur, cînd vorbesc aici despre iubirea maternă şi paternă, vorbesc despre nişte „tipuri ideale", în sensul lui Max Weber sau despre arhetipuri, în sensul lui Jung, ceea ce nu presupune că orice mamă şi orice tată iubeşte în felul acesta. Mă refer la principiul patern şi matern, prezent în persoana tatălui sau a mamei.) Iubirea necondiţionată corespunde unei năzuinţe dintre cele mai profunde, nu numai a copilului, ci a oricărei fiinţe umane; căci, dintr-un punct de vedere, să fii iubit pentru că o meriţi, pentru propriul tău merit, lasă loc întotdeauna îndoielii: poate că nu i-am plăcut persoanei care vreau să mă iubească, poate că am nemulţumit-o cu ceva – persistă mereu o teamă că iubirea ar putea dispărea. Apoi, iubirea „meritată" lasă lesne sentimentul amar că nu eşti iubit pentru tine însuţi, că eşti iubit *numai* pentru că placi, că, de fapt, în ultimă instanţă, nici nu eşti iubit, ci doar folosit. Nu este deci de mirare că ne dorim toţi iubirea maternă, atît în copilărie, cît şi ca adulţi. Cei mai mulţi copii au norocul să aibă parte de iubirea maternă (în ce măsură, vom vedea mai tîrziu). La vîrsta adultă, dorinţa aceasta este mult mai dificil de împlinit. Chiar în cea mai satisfăcătoare dezvoltare, ea rămîne o componentă a iubirii erotice normale, căpătînd adesea forme religioase, dar, şi mai frecvent, forme neurotice.

Relaţia cu tatăl este complet diferită. Mama este căminul din care provenim, ea este natura, glia, oceanul, pe cînd tatăl nu reprezintă un

asemenea cămin natural. El are legături slabe cu copilul în primii ani ai vieţii, importanţa sa pentru copil, în această perioadă timpurie, nu suferă comparaţie cu cea a mamei. Dar, deşi tatăl nu reprezintă lumea naturală, el reprezintă celălalt pol al existenţei umane: lumea gîndirii, a lucrurilor făcute de mîna omului, a disciplinei, a călătoriei şi aventurii. Tatăl este cel care îl învaţă pe copil, cel care îi arată calea în lume.

Această funcţie este strîns legată de dezvoltarea socio-economică. Cînd a apărut proprietatea privată şi aceasta urma să fie moştenită de unul dintre fii, tatăl a început să caute fiul căruia putea să-i lase proprietăţile sale. Firește, acesta era cel pe care tatăl îl considera cel mai potrivit pentru a-i deveni urmaş, fiul cel mai asemănător lui şi deci cel care îi plăcea cel mai mult. Iubirea paternă este o iubire condiţionată. Principiul ei este „te iubesc *pentru că* îmi îndeplineşti aşteptările, *pentru că* îţi faci datoria, *pentru că* eşti ca mine". În iubirea paternă condiţionată, găsim, ca în cea maternă necondiţionată, un aspect negativ şi unul pozitiv. Aspectul negativ este acela că iubirea paternă trebuie meritată, că ea poate fi pierdută dacă nu faci ce ţi se cere. Ţine de natura iubirii paterne faptul că supunerea devine principala virtute, că nesupunerea este cel mai mare păcat, pedepsit cu retragerea iubirii paterne. Partea pozitivă este la fel de importantă. Iubirea aceasta fiind condiţionată, pot face ceva pentru a o obţine, pot lucra pentru asta; iubirea aceasta nu este în afara controlului meu, aşa cum este iubirea maternă.

Atitudinea mamei şi cea a tatălui faţă de copil corespund nevoilor proprii ale copilului. Copilul mic are nevoie de iubirea şi grija necondiţionată a mamei, atît pe plan fiziologic, cît şi pe plan psihic. După vîrsta de şase ani, copilul începe să aibă nevoie de iubirea tatălui, de autoritatea sa şi de călăuzirea sa. Mama are rolul de a-i oferi siguranţa în viaţă, tatăl are rolul de a-l călăuzi, învăţîndu-l să se descurce cu problemele ce le va avea de înfruntat în cadrul societăţii în care s-a născut. În cazul ideal, iubirea mamei nu încearcă să-l oprească pe copil să crească, nu încearcă să-i ofere recompense pentru neajutorare. Mama trebuie să aibă încredere în viaţă, să

nu fie hiperanxioasă, să nu-l contamineze pe copil cu anxietatea sa. Dorinţa ca, pînă la urmă, copilul să devină independent şi să se separe de ea, trebuie să facă parte din viaţa ei. Iubirea tatălui trebuie să fie condusă de principii şi pretenţii; dar trebuie să fie răbdătoare şi tolerantă, şi nu ameninţătoare şi autoritară. Tatăl trebuie să-i dea copilului în creştere un sentiment tot mai puternic al competenţei proprii şi să-i permită să devină, pînă la urmă, propria sa autoritate, eliberîndu-se de cea a tatălui.

În cele din urmă, persoana matură ajunge să fie propria sa mamă şi propriul său tată. Are, parcă, o conştiinţă maternă şi una paternă. Conştiinţa maternă spune: „Nu există nici o faptă rea, nici o crimă care să te priveze de iubirea mea, care să mă facă să nu-ţi doresc să trăieşti şi să fii fericit." Conştiinţa paternă spune: „Ai procedat greşit şi nu poţi să nu accepţi consecinţele greşelii tale şi, mai ales, trebuie să îţi schimbi purtarea dacă vrei să-mi placi." Persoana matură a devenit independentă de mamă şi tată, ca personaje exterioare şi şi le-a construit interior. Totuşi, spre deosebire de conceptul de super-ego al lui Freud, şi le-a construit nu încorporîndu-şi mama şi tatăl, ci construind o conştiinţă maternă pe propria sa capacitate de iubire şi o conştiinţă paternă pe raţiunea şi judecata sa. Mai mult, persoana matură iubeşte atît cu conştiinţa maternă, cît şi cu cea paternă, în ciuda faptului că ele par să se contrazică. Dacă ar rămîne numai cu conştiinţa sa paternă, ar deveni aspru şi inuman. Dacă ar rămîne numai cu conştiinţa sa maternă, ar risca să-şi piardă judecata şi să împiedice propria sa dezvoltare şi pe cea a altora. Această dezvoltare de la ataşamentul centrat pe mamă la ataşamentul centrat pe tată, mergînd pînă la sinteza lor finală, constituie fundamentul sănătăţii mintale şi al atingerii maturităţii. Eşecul acestei dezvoltări constituie cauza fundamentală a nevrozei. Deşi dezvoltarea deplină a acestei serii de idei depăşeşte cadrul cărţii de faţă, cîteva scurte remarci pot servi la clarificarea afirmaţiei de mai sus.

Una din cauzele evoluţiei neurotice poate consta din faptul că un băiat are o mamă iubitoare, dar prea indulgentă sau prea dominatoare şi un tată slab sau lipsit de interes pentru copil. În acest caz, el rămîne fixat pe un

ataşament matern timpuriu şi devine o persoană dependentă de mamă, se simte neajutorat, are trăsăturile tipice pentru o persoană receptivă, adică îi sînt proprii dorinţa de a primi, de a fi protejat, de a fi îngrijit şi îi lipsesc trăsăturile paterne: disciplina, independenţa, puterea de a fi stăpînul propriei vieţi. El va căuta, poate, „mame" în toţi cei din jur, uneori în femei, alteori în bărbaţii aflaţi în poziţii de autoritate şi putere. Dacă, pe de altă parte, mama este rece, reţinută şi dominatoare, el poate fie să-şi transfere nevoia de protecţie maternă asupra tatălui şi, ulterior, asupra altor figuri paterne – caz în care rezultatul este similar cu cel de mai sus –, fie să se dezvolte ca o persoană unilateral orientată spre tată, complet dăruită principiilor legii, ordinii şi autorităţii şi incapabilă să se aştepte sau să primească să fie iubită necondiţionat. Această dezvoltare este şi mai accentuată dacă tatăl este autoritar şi totodată puternic ataşat fiului. Ceea ce caracterizează toate evoluţiile acestea neurotice este faptul că un principiu, cel patern sau cel matern, nu reuşeşte să se dezvolte sau faptul că – şi acesta este cazul unor evoluţii neurotice foarte grave – rolurile mamei şi tatălui devin confuze, transferîndu-se asupra unor oameni din exterior sau amestecîndu-se între ele. O examinare mai atentă poate arăta că anumite tipuri de nevroze, precum nevroza obsesională, se dezvoltă mai mult pe baza unui ataşament unilateral faţă de tată, în timp ce altele, precum isteria, alcoolismul, incapacitatea de a te afirma, de a te descurca realist în viaţă sau stările depresive derivă din centrarea pe mamă.

3.
Obiectele iubirii

Iubirea nu este neapărat o relaţie cu o anumită persoană, iubirea este o *atitudine, o orientare a caracterului*, care determină modul de corelare a unei persoane cu lumea în întregul ei, nu numai cu un „obiect" al iubirii. Dacă

cineva iubeşte numai o singură persoană şi nu manifestă decît indiferenţă faţă de toţi ceilalţi semeni ai săi, iubirea sa nu este iubire, ci un ataşament simbiotic sau un egocentrism lărgit. Totuşi, cei mai mulţi oameni îşi închipuie că iubirea ţine de un obiect, nu de o capacitate. Ba mai mult, ei îşi închipuie chiar că neiubind pe nimeni altcineva în afara persoanei iubite, îşi dovedesc intensitatea iubirii. Iată o altă formă a erorii despre care am vorbit mai sus. Nepricepînd faptul că iubirea este un element activ, o putere a sufletului, mulţi îşi închipuie că trebuie doar să găseşti un obiect potrivit, după care totul va merge ca de la sine. Această atitudine poate fi comparată cu cea a unui om care vrea să picteze, dar care, în loc să înveţe arta aceasta, susţine că trebuie doar să întîlnească obiectul potrivit şi că va picta foarte bine cînd îl va fi găsit. Dacă eu iubesc într-adevăr un om, îi iubesc pe toţi oamenii, iubesc lumea, iubesc viaţa. Dacă pot spune cuiva: „te iubesc", trebuie să pot spune „iubesc în tine pe toată lumea, iubesc prin tine lumea întreagă, mă iubesc şi pe mine însumi prin tine."

Să spui că iubirea este o orientare ce se referă la toţi şi nu numai la unul, nu implică, totuşi, ideea că nu ar exista deosebiri între diferitele tipuri de iubire, în funcţie de natura obiectului iubit.

a.
Iubirea frăţească

O formă fundamentală de iubire, subiacentă tuturor tipurilor celorlalte de iubire, este *iubirea frăţească*. Mă refer aici la răspunderea, grija, respectul şi interesul pentru oricare fiinţă umană, precum şi la dorinţa de a-i promova viaţa. Tocmai despre acest mod de a iubi vorbeşte Biblia, cînd spune: iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi. Iubirea frăţească este iubirea pentru toate fiinţele umane; ea se caracterizează tocmai prin lipsa sa de exclusivism. Dacă am o capacitate de a iubi dezvoltată, nu pot să nu-mi iubesc

frații. Iubirea frățească implică trăirea uniunii cu toți oamenii, trăirea solidarității umane, a „dez-izolării" umane. Iubirea frățească se bazează pe sentimentul că sîntem cu toții una. Deosebirile dintre noi, ca talent, inteligență, cunoștințe sînt neglijabile în comparație cu identitatea esenței umane comune tuturora. Pentru a simți această identitate este necesar să pătrunzi de la suprafața lucrurilor la esența lor. Dacă percepi în celălalt mai cu seamă suprafața, percepi în primul rînd deosebirile, percepi ceea ce ne separă. Dacă pătrunzi pînă la esență, percepi identitatea noastră, faptul că sîntem frați. Această legătură de la centru la centru – și nu de la suprafață la suprafață – este o legătură „centrală". Sau, așa cum a spus foarte frumos Simone Weil: „Aceleași cuvinte [de pildă: cuvintele „te iubesc" spuse de un bărbat soției sale] pot fi banale sau extraordinare, în funcție de felul în care sînt spuse. Și acest fel de a le spune depinde de adîncimea zonei din ființa umană de unde provin, fără ca voința să poată interveni aici în vreun fel. Și printr-o miraculoasă corespondență, ele ajung exact în aceeași zonă a ființei căreia îi sînt adresate. Și astfel, aceasta din urmă poate discerne, în caz că are putere de discernămînt, care este valoarea cuvintelor."[11]

Iubirea frățească este o iubire între egali; dar, desigur, nici ca egali nu sîntem întotdeauna „egali"; ca ființe umane, avem toți nevoie de ajutor. Astăzi eu, mîine tu. Dar această nevoie de ajutor nu înseamnă că unul este neajutorat, iar celălalt puternic. Neajutorarea este o stare trecătoare; capacitatea de a sta pe propriile tale picioare este permanentă și comună.

Totuși, iubirea pentru cel neajutorat, iubirea pentru cel sărac, pentru cel străin sînt începutul iubirii frățești. Să-l iubești pe cel de același sînge cu tine nu este o realizare. Și animalul își iubește puii și are grijă de ei. Cel neajutorat își iubește stăpînul, deoarece viața sa depinde de el; copilul își iubește părinții, pentru că are nevoie de ei. Numai în iubirea ce nu servește unui scop, începe iubirea să înflorească. Este plin de însemnătate faptul că, în Vechiul Testament, obiectul central al iubirii este săracul, străinul,

11 Simone Weil, *Gravity and Grace*, G.P.Putnam's Sons, New York, 1952, p.117.

văduva şi orfanul şi, pînă la urmă, duşmanul naţional, egipteanul şi edomitul. Avînd compasiune pentru cel neajutorat, omul începe să-şi iubească fratele; iar în iubirea sa pentru sine, el iubeşte totodată pe cel aflat la nevoie, fiinţa umană fragilă, nesigură. Compasiunea implică elementul cunoaşterii şi identificării. „Cunoaşteţi inima străinului", spune Vechiul Testament, „căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului; ... *de aceea iubiţi-i pe străini!*"[12]

b.
Iubirea maternă

Ne-am ocupat deja de natura iubirii materne într-un capitol precedent privind deosebirea dintre iubirea maternă şi cea paternă. Iubirea maternă, aşa cum am spus, este o susţinere necondiţionată a vieţii copilului şi o satisfacere necondiţionată a nevoilor sale. Dar la descrierea făcută mai este ceva important de adăugat. Susţinerea vieţii copilului are două aspecte: unul este cel al grijii şi responsabilităţii absolut necesare pentru menţinerea copilului în viaţă şi pentru creşterea sa în condiţii corespunzătoare, pe cînd celălalt aspect nu ţine numai de protejarea vieţii copilului. Este vorba de o atitudine care să-i insufle copilului dragoste de viaţă, care să-i dea sentimentul că e bine să trăieşti, că e bine să fii un băieţel sau o fetiţă, că e bine să fii pe pămîntul acesta! Aceste două aspecte ale iubirii materne sînt exprimate foarte concis în povestea biblică a creaţiei. Dumnezeu creează lumea şi omul, ceea ce corespunde simplei griji pentru existenţă şi pentru afirmarea sa. Dar Dumnezeu trece dincolo de această cerinţă minimă. În fiecare zi, după ce a fost creată natura – şi omul –, Dumnezeu constată că „e bine". Iubirea maternă, în acest al doilea stadiu, face copilul să simtă că

[12] Acelaşi lucru a fost exprimat de Hermann Cohen în *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.*, ediţia a 2-a, Kaufmann Verlag, Frankfurt am Main, 1929, p.168.

e bine să se fi născut, insuflă copilului *dragostea de viaţă* şi nu doar dorinţa de a rămîne în viaţă. Aceeaşi idee pare să fie exprimată într-un alt simbol biblic. Se spune că pe pămîntul făgăduinţei (ţara, pămîntul sînt întotdeauna simboluri materne) „curge lapte şi miere". Laptele este simbolul primului aspect al iubirii, al îngrijirii şi susţinerii vieţii ca atare. Dar mierea simbolizează dulceaţa vieţii, dragostea de viaţă şi fericirea de a trăi. Cele mai multe mame sînt capabile să dea copilului lor „lapte", dar numai o mică parte din ele îi pot da şi „miere". Ca să poată da miere, o mamă trebuie să fie nu numai o „bună mamă", ci şi o persoană fericită – şi nu oricine ajunge la o asemenea stare. Importanţa acestui efect asupra copilului nu poate fi subliniată îndeajuns. Dragostea de viaţă a mamei este la fel de contagioasă ca anxietatea ei. Ambele atitudini au un efect profund asupra întregii personalităţi a copilului; se pot distinge clar, într-adevăr, printre copii, dar şi printre adulţi, cei ce au căpătat doar „lapte" de cei ce au căpătat „lapte şi miere" de la mama lor.

Spre deosebire de iubirea frăţească şi de cea erotică, care sînt iubiri între egali, relaţia mamei cu copilul este prin firea lucrurilor o relaţie de inegalitate, în care unul are nevoie de tot ajutorul posibil, iar celălalt îl oferă. Din cauza acestui caracter altruist, lipsit de orice egoism, iubirea maternă este considerată cea mai înaltă formă de iubire şi cea mai sfîntă legătură emoţională. Se pare, totuşi, că cea mai mare realizare a iubirii materne nu constă în iubirea pentru copilul mic, ci în iubirea pentru copilul în creştere. Într-adevăr, marea majoritate a mamelor sînt mame iubitoare atîta timp cît copilul lor este mic şi încă total dependent de ele. Cele mai multe femei îşi doresc copii, sînt fericite cu copilul nou-născut şi foarte atente cu îngrijirea lui. Şi asta se întîmplă în ciuda faptului că ele nu „capătă" nimic în schimb de la copil, în afara cîte unui zîmbet sau a expresiei satisfăcute de pe faţa copilului. Se pare că această atitudine iubitoare îşi are parţial rădăcinile în înzestrarea instinctuală pe care o regăsim atît la animale cît şi la femei. Dar, oricît de mare ar fi ponderea acestui factor instinctual, există şi factori psihologici specific umani ce determină acest tip

de iubire maternă. Unul dintre ei ţine de elementul narcisist din iubirea maternă. În măsura în care copilul este încă resimţit ca făcînd parte din mamă, mama îşi poate iubi copilul mîndrindu-se cu el spre a-şi satisface propriul narcisism. O altă motivaţie poate fi găsită în dorinţa de putere sau de posesiune a unei mame. Copilul, fiind neajutorat şi complet supus voinţei ei, constituie un obiect natural de satisfacţie pentru o femeie dominatoare şi posesivă.

Oricît de frecvente ar fi motivaţiile acestea, ele sînt probabil mai puţin importante şi mai puţin universale decît o altă motivaţie, care ar putea fi numită nevoia de transcendere. Această nevoie de transcendere este una din nevoile fundamentale ale omului. Ea provine din însăşi conştienţa sa de sine, din faptul că omul nu poate fi satisfăcut doar cu rolul său de creatură, nu poate accepta rolul de zar aruncat la întîmplare. El vrea să se simtă creator, tînjeşte spre o transcendere a rolului pasiv de a fi fost creat, pur şi simplu. Există multe căi pentru a căpăta această satisfacţie a creaţiei proprii; cea mai firească şi totodată cea mai uşoară cale este grija şi iubirea mamei pentru creaţia sa. Ea se transcende pe sine însăşi prin copil, iubirea sa pentru copil dă sens şi însemnătate propriei sale vieţi. (Tocmai datorită incapacităţii bărbatului de a-şi satisface nevoia de transcendere născînd copii, apare rîvna sa de a se transcende pe sine prin crearea obiecte sau idei.)

Dar copilul trebuie să crească. Trebuie să plece din braţele mamei, de la sînul mamei, trebuie să devină pînă la urmă o fiinţă umană complet separată. Partea esenţială a iubirii materne este tocmai acea grijă pentru dezvoltarea copilului, care implică şi dorinţa ca separarea copilului să aibă loc. În asta constă principala deosebire faţă de iubirea erotică. În iubirea erotică, doi oameni care au fost separaţi devin una. În iubirea maternă, doi oameni care au fost una, se separă. Mama nu trebuie numai să tolereze, ci trebuie chiar să dorească şi să susţină separarea copilului. Abia în acest stadiu, iubirea maternă devine o sarcină dificilă, care presupune altruism, presupune capacitatea de a da tot fără să doreşti altceva decît fericirea celui iubit. Tocmai în acest stadiu, multe mame nu reuşesc să-şi joace rolul de

mame iubitoare. Femeia narcisistă, dominatoare, posesivă poate reuşi să fie mamă „iubitoare" doar atîta timp cît copilul ei este mic. Dar numai femeia într-adevăr iubitoare, femeia care este mai bucuroasă să dea decît să primească, cea care este puternic înrădăcinată în propria sa existenţă, poate fi o mamă iubitoare şi atunci cînd copilul este pe cale să se separe de ea.

Iubirea maternă pentru copilul în creştere, iubirea care nu vrea nimic pentru sine, este poate cea mai greu realizabilă formă de iubire şi totodată o formă de iubire care îţi poate înşela cel mai lesne aşteptările, din pricina uşurinţei cu care o mamă îşi poate iubi copilul încă mic. Şi tocmai din pricina acestei dificultăţi, o femeie nu poate fi o mamă iubitoare decît dacă ea poate în genere *iubi*; dacă îşi poate iubi soţul, dacă poate iubi alţi copii, dacă poate iubi străinii şi toate fiinţele umane. Femeia care nu este capabilă de iubire în acest sens poate fi o mamă afectuoasă atîta vreme cît copilul ei este mic; dar nu poate fi o mamă într-adevăr iubitoare, testul pentru aceasta fiind disponibilitatea sa de a suporta separarea şi de a continua să iubească şi după ce separarea s-a produs.

c.
Iubirea erotică

Iubirea frăţească este o iubire între egali, iubirea maternă este o iubire pentru cel neajutorat. Oricît de diferite ar fi una de alta, ele au în comun faptul că, prin însăşi natura lor, nu se restrîng la o singură persoană. Dacă îmi iubesc fratele, îmi iubesc toţi fraţii, dacă îmi iubesc copilul, îmi iubesc toţi copiii, ba mai mult: iubesc copiii în genere şi îi iubesc pe toţi cei care au nevoie de ajutorul meu. În contrast cu aceste două feluri de iubire este *iubirea erotică*; aceasta din urmă fiind setea de fuziune completă, de uniune cu o altă persoană. Ea este prin natura sa exclusivă, şi nu universală şi este poate cea mai înşelătoare formă de iubire dintre toate cîte există.

Înainte de toate, trebuie spus că această formă de iubire este foarte frecvent confundată cu trăirea impetuoasă a „îndrăgostirii", cu căderea bruscă a barierelor ce existau pînă atunci între doi străini. Dar, aşa cum am arătat deja, această relaţie intimă atît de brusc apărută este, prin natura sa, de scurtă durată. După ce străinul a devenit o persoană intim cunoscută, nu mai există bariere de trecut, nu mai există o apropiere bruscă de realizat. Ajungem să cunoaştem persoana „iubită" la fel de bine ca pe noi înşine. Sau, poate ar fi mai bine să spun: la fel de puţin. Dacă ar exista mai multă profunzime în trăirea persoanei celeilalte, dacă am putea simţi nemărginirea personalităţii sale, persoana cealaltă nu ar ajunge niciodată să ne fie atît de familiară şi miracolul depăşirii barierelor s-ar putea produce iarăşi şi iarăşi, în fiecare zi. Dar pentru cei mai mulţi, propria lor persoană şi, deopotrivă, orice altă persoană, este repede explorată şi epuizată. Pentru ei, o relaţie intimă se stabileşte în primul rînd prin contactul sexual. Dat fiind că ei simt separarea de cealaltă persoană ca fiind în primul rînd o separare fizică, uniunea fizică înseamnă pentru ei depăşirea separării.

Pe lîngă asta, există şi alţi factori ce reprezintă pentru cei mai mulţi o depăşire a izolării. Să vorbeşti despre viaţa ta personală, despre speranţele şi temerile tale, să te arăţi cuiva sub aspectele tale copilăreşti sau copilăroase, să descoperi domenii de interes comune – toate acestea sînt considerate ca depăşiri ale izolării. Chiar să-ţi arăţi furia, ura, totala lipsă de inhibare sînt considerate manifestări ale unei relaţii intime şi asta poate explica atracţia perversă pe care o au unele perechi căsătorite unul faţă de celălalt, cei doi părînd a fi într-o relaţie intimă numai dacă sînt în pat sau dacă îşi dau drumul la toată ura şi furia reciprocă. Dar toate tipurile acestea de apropiere tind să se reducă pe măsură ce trece timpul. Consecinţa este că se caută dragostea cu o altă persoană, cu un nou străin. Şi din nou străinul este transformat într-o persoană „intimă", din nou experienţa îndrăgostirii este exaltantă şi interesantă şi din nou devine tot mai puţin intensă pînă ce se termină cu dorinţa de a face o nouă cucerire, de a trece la o nouă iubire – mereu cu iluzia că noua dragoste va fi diferită de cele

precedente. Aceste iluzii sînt puternic sprijinite de caracterul înşelător al dorinţei sexuale.

Dorinţa sexuală ţinteşte spre fuziune, şi nu este în nici un caz doar un apetit fizic, un mod de înlăturare a unei tensiuni chinuitoare. Dorinţa sexuală poate fi stimulată de frica de singurătate, de dorinţa de a cuceri sau de a fi cucerit, de vanitate, de dorinţa de a răni şi chiar de a distruge, după cum poate fi stimulată şi de iubire. Se pare că dorinţa sexuală poate avea lesne în componenţa sa şi poate avea lesne ca stimulent orice simţămînt puternic, iubirea fiind doar unul dintre simţămintele acestea. Dat fiind că dorinţa sexuală este, în mintea celor mai mulţi, legată de ideea de iubire, ei ajung cu uşurinţă la concluzia greşită că se iubesc unul pe celălalt atunci cînd doar se doresc unul pe altul, fizic. Iubirea poate inspira dorinţa de uniune sexuală; în acest caz, relaţia fizică este lipsită de cupiditate, de dorinţa de a cuceri sau de a fi cucerit, fiind, în schimb, plină de tandreţe. Dacă dorinţa de unire fizică nu este stimulată de iubire, dacă iubirea erotică nu este şi iubire frăţească, ea nu duce niciodată la o uniune, decît într-un sens orgiastic, trecător. Atracţia sexuală creează, pentru moment, iluzia uniunii, şi totuşi, fără iubire, această „uniune" lasă străinii la fel de îndepărtaţi unul de celălalt cum au fost – uneori îi face chiar să se ruşineze unul de altul sau îi face chiar să se urască unul pe altul, căci iluzia o dată pierdută, ei îşi simt înstrăinarea mai puternic chiar decît înainte. Tandreţea nu este în nici un caz, aşa cum credea Freud, o sublimare a instinctului sexual; ea este produsul direct al iubirii frăţeşti şi există atît în formele fizice cît şi în cele ne-fizice ale iubirii.

În iubirea erotică există un exclusivism ce lipseşte în iubirea frăţească şi în cea maternă. Acest caracter exclusivist al iubirii erotice merită o analiză mai detaliată. Frecvent, exclusivismul iubirii erotice este interpretat, în mod greşit, ca semn al unui ataşament posesiv. Întîlnim adesea perechi ce se „iubesc" şi nu simt iubire pentru nimeni altcineva. Iubirea lor este, de fapt, un egocentrism *în doi*: doi oameni se identifică unul cu altul şi îşi rezolvă problema izolării lărgind individul singular la doi. Ei trăiesc o depăşire a

izolării, dar totuşi, fiind izolaţi de restul omenirii, rămîn izolaţi unul de altul şi înstrăinaţi de ei înşişi; trăirea uniunii este la ei o iluzie. Iubirea erotică este exclusivistă, dar în iubirea persoanei celeilalte, iubeşti omenirea întreagă şi tot ce este viu. Iubirea aceasta este exclusivă numai în sensul că fuzionez deplin şi intens numai cu o singură persoană. Iubirea erotică exclude iubirea pentru alţii numai în sensul fuziunii erotice, care angajează deplin toate apsectele vieţii, dar nu şi în sensul iubirii frăţeşti profunde.

Iubirea erotică, dacă este iubire, are o premisă: să iubesc din esenţa fiinţei mele şi să simt persoana cealaltă în esenţa fiinţei sale. În esenţă, toate fiinţele omeneşti sînt identice. Noi sîntem toţi parte din Unul; sîntem Una. Aşa stînd lucrurile, nu ar trebui să conteze pe cine iubim. Iubirea ar trebui să fie, eminamente, un act de voinţă, de decizie, în sensul punerii complete a vieţii mele în slujba vieţii altei persoane. Aceasta este, de fapt, raţiunea ce se ascunde în ideea insolubilităţii căsătoriei, ca şi în multe alte forme ale căsătoriei tradiţionale în care cei doi parteneri nu se aleg niciodată unul pe altul, ci sînt aleşi unul pentru celălalt şi totuşi se presupune că ei vor ajunge să se iubească. În cultura occidentală contemporană, ideea aceasta apare ca fiind complet falsă. Iubirea este considerată a fi rezultatul unei reacţii emoţionale spontane, al unui simţămînt irezistibil care te năpădeşte brusc. În această concepţie, sînt luate în considerare doar particularităţile celor doi indivizi implicaţi, nu şi faptul că toţi bărbaţii sînt parte din Adam şi toate femeile parte din Eva. Se pierde din vedere un factor important în iubirea erotică, cel al *voinţei*. Să iubeşti pe cineva nu este doar un simţămînt puternic, ci este şi o decizie, o judecată, o promisiune. Dacă iubirea ar fi doar un simţămînt, promisiunea de a ne iubi unul pe altul veşnic nu ar avea nici un fundament. Un simţămînt vine şi se poate duce. Cum pot să consider eu că va rămîne pentru totdeauna, dacă actul meu nu implică judecată şi decizie?

Luînd în considerare aceste puncte de vedere, putem ajunge la ideea că iubirea este exclusiv un act de voinţă şi angajare şi că, deci, nu are nici o importanţă, în fond, cine sînt cele două persoane implicate. Indiferent

dacă este vorba de o căsătorie aranjată de alţii sau de una rezultată dintr-o alegere individuală, o dată încheiată căsătoria, actul de voinţă ar trebui să garanteze continuarea iubirii. Acest punct de vedere pare să neglijeze caracterul paradoxal al naturii umane şi al iubirii erotice. Sîntem cu toţii Una şi totuşi fiecare dintre noi este o entitate unică şi irepetabilă. În relaţia noastră cu alţii, se repetă acelaşi paradox. În măsura în care sîntem cu toţii una, îi putem iubi pe toţi în acelaşi fel, în sensul iubirii frăţeşti. Dar în măsura în care sîntem totuşi diferiţi, iubirea erotică cere anumite elemente specifice, pronunţat individuale, care există între anumiţi oameni, dar nu între toţi.

Ambele puncte de vedere – atît cel al iubirii erotice ca atracţie complet individuală, unică, între două persoane anume, cît şi celălalt punct de vedere conform căruia iubirea erotică nu este decît un act de voinţă – sînt adevărate sau, mai bine zis, adevărul nu este nici de partea primului punct de vedere, nici de partea celui de al doilea. Aşadar, ideea unei relaţii ce poate fi uşor ruptă dacă nu este reuşită este la fel de greşită ca ideea că în nici un fel de condiţii relaţia nu trebuie ruptă.

d.
Iubirea de sine[13]

Deşi nimeni nu protestează cînd aplicăm conceptul de iubire la diferite obiecte, mulţi cred că este o virtute să-i iubeşti pe alţii, dar că păcătuieşti

13 Paul Tillich, într-o recenzie la *The Sane Society*, publicată în *Pastoral Psychology*, în septembrie 1955, a sugerat că ar fi mai bine să renunţăm la termenul ambiguu de „iubire de sine" şi să-l înlocuim cu „autoafirmare firească" sau „autoacceptare paradoxală". Oricît de valoroasă aş considera această sugestie, nu pot fi de acord cu ea. În termenul „iubire de sine", elementul paradoxal apare mai clar. Este exprimat faptul că iubirea este o atitudine identică faţă de toate obiectele, inclusiv faţă de mine însumi. De asemenea, nu trebuie să uităm că termenul „iubire de sine" în sensul folosit aici are o istorie. Biblia vorbeşte de iubirea de sine cînd spune „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi", iar Meister Eckhart vorbeşte de iubirea de sine în acelaşi sens.

iubindu-te pe tine însuţi. Se presupune că în măsura în care mă iubesc pe mine însumi, nu iubesc pe alţii şi că, deci, iubirea de sine este unul şi acelaşi lucru cu egoismul. Acest punct de vedere este foarte vechi în gîndirea occidentală. Calvin vorbeşte despre iubirea de sine ca despre o „ciumă".[14] Freud vorbeşte despre iubirea de sine în termenii psihiatriei dar, totuşi, judecata sa de valoare este aceeaşi ca cea a lui Calvin. Pentru el, iubirea de sine este totuna cu narcisismul, cu întoarcerea libido-ului către tine însuţi. Narcisismul ţine de etapa cea mai timpurie a dezvoltării umane, iar persoana care în viaţa sa ulterioară revine la acest stadiu narcisist este incapabilă de iubire; iar în cazul extrem este chiar un alienat mintal. Freud presupune că iubirea este manifestarea libido-ului şi că libido-ul este întors fie către alţii şi asta se numeşte iubire, fie către tine însuţi şi asta se numeşte iubire de sine. Iubirea şi iubirea de sine se exclud, deci, reciproc: cu cît mai mult este din una, cu atît mai puţin va fi din cealaltă. Dacă iubirea de sine este ceva reprobabil, rezultă că lipsa de egoism este o virtute.

Se pun următoarele întrebări: observaţia psihologică atestă oare teza că există o contradicţie fundamentală între iubirea pentru tine însuţi şi iubirea pentru alţii? este oare iubirea pentru tine însuţi acelaşi fenomen ca egoismul sau fenomenele acestea sînt opuse? mai mult, este oare într-adevăr egoismul omului modern *o preocupare pentru sine însuşi* ca individ, cu toate potenţialităţile sale intelectuale, emoţionale şi senzoriale? Nu a devenit „el" oare un apendice al rolului său socio-economic? *Este oare egoismul său identic cu iubirea de sine sau este cauzat tocmai de lipsa acestei iubiri?*

Înainte de a începe să discutăm aspectul psihologic al egoismului şi iubirii de sine, trebuie să punem în evidenţă eroarea logică ce se ascunde în ideea că iubirea pentru ceilalţi şi iubirea pentru mine însumi s-ar exclude reciproc. Dacă este o virtute să-mi iubesc aproapele ca pe o fiinţă umană, trebuie să fie o virtute – şi nu un viciu – să mă iubesc pe mine, deoarece eu sînt, deopotrivă, o fiinţă umană. Nu există un concept al omului în care

[14] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by J.Alban, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928, Cap.7, par.4, p.622.

eu însumi să nu fiu inclus. O doctrină ce proclamă o astfel de excludere se dovedeşte a fi intrinsec contradictorie. Ideea exprimată în Biblie prin „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi!" implică faptul că respectul pentru propria ta integritate şi unicitate, iubirea şi înţelegerea pentru tine însuţi nu pot fi separate de respectul şi iubirea pentru un alt individ. Iubirea pentru mine însumi este legată indisolubil de iubirea pentru oricare altă fiinţă.

Ajungem acum la premisele psihologice fundamentale pe care se bazează concluziile argumentării noastre. În general, premisele sînt următoarele: nu numai ceilalţi, dar şi noi înşine sîntem „obiectul" sentimentelor şi atitudinilor noastre proprii; atitudinea faţă de alţii şi cea faţă de noi înşine nu se opun una alteia, ci ţin una de cealaltă. În ce priveşte problema discutată aici, asta înseamnă că iubirea pentru alţii şi iubirea pentru noi înşine nu constituie o alternativă. Dimpotrivă, o atitudine de iubire faţă de ei îşişi se va regăsi la toţi cei capabili de iubire pentru alţii. *Iubirea*, din principiu, *este indivizibilă în ce priveşte raportul dintre „obiecte" şi noi înşine.* Adevărata iubire este o expresie a productivităţii şi implică grijă, respect, responsabilitate şi cunoaştere. Nu este un „afect" în sensul că sîntem afectaţi de cineva, ci o năzuinţă activă către dezvoltarea şi fericirea persoanei iubite, cu rădăcini în propria noastră capacitate de a iubi.

Să iubeşti pe cineva înseamnă să-ţi realizezi şi să-ţi concentrezi puterea de a iubi. Afirmarea fundamentală conţinută în iubire este îndreptată către persoana iubită ca întrupare a calităţilor umane esenţiale. Iubirea pentru o persoană înseamnă iubirea oamenilor în genere. Acea „diviziune a muncii", cum o numeşte William James, în virtutea căreia îţi iubeşti familia, dar eşti lipsit de orice sentimente faţă de „străini", este semnul unei totale incapacităţi de a iubi. Iubirea de oameni nu este, aşa cum se presupune adesea, o abstracţiune derivată din iubirea pentru o persoană anume, ci este premisa acesteia din urmă, chiar dacă, din punct de vedere genetic, este dobîndită iubind anumiţi indivizi.

De aici rezultă că eu însumi trebuie să fiu obiectul iubirii mele în aceeaşi măsură ca orice altă persoană. *Afirmarea propriei mele vieţi, a propriei*

mele fericiri, dezvoltări şi libertăţi îşi are rădăcinile în propria mea capacitate de a iubi, adică, în grijă, respect responsabilitate şi cunoaştere. Dacă un individ este capabil să iubească productiv, rodnic, el se iubeşte şi pe sine, dar dacă nu poate iubi *decît* pe alţii, nu poate iubi, de fapt, deloc.

O dată demonstrat faptul că iubirea pentru tine şi iubirea pentru alţii sînt, în principiu, legate, cum explicăm, totuşi, egoismul, care exclude în mod evident orice preocupare reală pentru alţii? Persoana *egoistă* se interesează numai de ea însăşi, vrea totul pentru ea însăşi, nu are nici o plăcere în a da, ci numai în a lua. Lumea exterioară nu merită atenţie decît sub un singur aspect: sub aspectul a ceea ce se poate obţine de la ea şi nu prezintă nici un interes sub aspectul nevoilor altora, al respectului pentru demnitatea şi integritatea lor. Egoistul nu vede nimic în afară de sine însuşi; judecă pe toţi şi le judecă pe toate exclusiv în funcţie de utilitatea ce o prezintă pentru el; este fundamental incapabil să iubească. Dar oare toate acestea nu demonstrează faptul că preocuparea pentru alţii şi preocuparea pentru tine însuţi constituie o inevitabilă alternativă? Ar fi aşa, dacă egoismul şi iubirea de sine ar fi unul şi acelaşi lucru. Dar ipoteza aceasta e tocmai eroarea care a dus la atîtea concluzii greşite privind problema noastră. *Egoismul şi iubirea de sine sînt departe de a fi identice, ele sînt, de fapt, opuse.* Egoistul nu se iubeşte pe sine prea mult, ci prea puţin. De fapt, el se urăşte pe sine. Această lipsă de simpatie şi grijă pentru sine însuşi, care este doar o expresie a lipsei sale de productivitate, îl lasă gol şi frustrat. El este, inevitabil, nefericit şi, totodată, anxios preocupat să smulgă vieţii satisfacţiile pe care singur se împiedică să le aibă. El pare mult prea preocupat de sine însuşi, cînd de fapt face doar o încercare lipsită de succes să-şi acopere şi să-şi compenseze incapacitatea de a se îngriji într-adevăr de sine. Freud susţine că persoana egoistă este narcisistă, în sensul că şi-a retras libido-ul de la alţii şi şi l-a îndreptat către propria sa persoană. *Este adevărat că persoanele egoiste sînt incapabile să iubească pe alţii, dar ele nu sînt capabile nici să se iubească pe sine.*

E mai uşor să înţelegi egoismul comparîndu-l cu preocuparea exagerată pentru alţii, aşa cum se întîmplă, de pildă, în cazul unei mame prea pline

de solicitudine. Deşi ea crede, conştient, că îşi iubeşte deosebit de mult copiii, ea are, de fapt, o ostilitate adînc reprimată faţă de obiectul preocupărilor sale. Ea este exagerat de preocupată nu pentru că ar iubi copilul prea mult, ci pentru că trebuie să-şi compenseze incapacitatea de a-l iubi.

Această teorie a naturii egoismului a rezultat din experienţa psihanalitică legată de „altruismul" neurotic, un simptom de nevroză observat la mulţi oameni care, de regulă, nu acuză acest simptom, ci altetle corelate cu el, cum ar fi depresia, astenia, incapacitatea de muncă, eşecul în relaţiile de dragoste ş.a.m.d. Nu numai că altruismul nu este resimţit în astfel de cazuri ca un „simptom" de boală, ci este chiar o trăsătură de caracter prin care bolnavii se simt reabilitaţi, de care ei se simt mîndri. Persoana „altruistă", „nu vrea nimic pentru sine"; ea trăieşte „numai pentru alţii", este mîndră că nu se consideră importantă. Este uluită cînd îşi dă seama că, în ciuda altruismului său, este nefericită şi că relaţia sa cu cei apropiaţi rămîne nesatisfăcătoare. Psihanaliza scoate însă la iveală faptul că altruismul nu ţine de ceva diferit de celelalte simptome, ci este un simptom printre celelalte, adeseori chiar cel mai important; faptul că persoana respectivă suferă de o paralizie a capacităţii sale de a iubi sau de a se bucura de ceva, că este cuprinsă de ostilitate faţă de viaţă şi că după faţada altruismului său se ascunde o subtilă, dar nu mai puţin intensă centrare pe sine. Astfel de persoane nu pot fi tratate decît dacă altruismul lor este interpretat deopotrivă ca un simptom de boală printre celelalte, astfel ca lipsa lor de productivitate, care constituie atît baza altruismului cît şi a tulburărilor celorlalte, să poată fi corectată.

Natura acestui altruism devine deosebit de evidentă prin efectele sale asupra celorlalţi şi, în cultura noastră, îndeosebi prin efectul mamei „altruiste" asupra copiilor ei. Ea îşi închipuie că datorită altruismului ei, copiii vor simţi ce înseamnă să fie iubiţi şi vor învăţa, la rîndul lor, ce înseamnă să iubeşti. Dar efectul acestui altruism nu corespunde, totuşi, deloc, aşteptărilor sale. Copiii nu par să aibă fericirea persoanelor convinse că sînt iubite; ei sînt anxioşi, tensionaţi, se tem de dezaprobarea mamei,

caută cu înfrigurare să fie la înălţimea pretenţiilor ei. Copiii sînt marcaţi, de regulă, de ostilitatea ascunsă a mamei lor faţă de viaţă, ostilitate pe care mai mult o simt decît o cunosc, dar de care se impregnează şi ei, pînă la urmă. Aşadar, efectul mamei „altruiste" nu este prea diferit de cel al mamei egoiste; de fapt, de cele mai multe ori, este chiar mai rău, pentru că altruismul mamei îi opreşte pe copii s-o critice. Ei sînt supuşi obligaţiei de a nu o dezamăgi; ei sînt învăţaţi, sub masca virtuţii, să nu iubească viaţa. Dacă ai şansa să studiezi efectul unei mame cu o adevărată iubire de sine, poţi vedea că nu există nimic care să dea în mai mare măsură unui copil simţămîntul a ceea ce este iubirea, bucuria şi fericirea decît să fie iubit de o mamă ce se iubeşte pe sine.

Toate ideile acestea privind iubirea de sine se pot rezuma foarte bine printr-un citat din Meister Eckhart: „Dacă te iubeşti pe tine însuţi, iubeşti pe toţi ceilalţi ca pe tine însuţi. Dacă iubeşti pe altul mai mult decît pe tine, nu vei reuşi să te iubeşti pe tine cu adevărat, dar dacă îi iubeşti pe toţi la fel, inclusiv pe tine însuţi, îi vei iubi pe toţi ca pe o singură persoană şi acea persoană este Dumnezeu şi omul în acelaşi timp. Eşti astfel o persoană generoasă şi dreaptă care, iubindu-se pe sine, îi iubeşte şi pe toţi ceilalţi la fel."[15]

e.
Iubirea de Dumnezeu

S-a afirmat în cele de mai sus că fundamentul nevoii noastre de a iubi provine din trăirea izolării şi din nevoia ce rezultă de aici de a depăşi anxietatea produsă de izolare printr-o trăire a uniunii. Forma religioasă a iubirii, adică ceea ce se numeşte iubirea de Dumnezeu nu este, psihologic

[15] Meister Eckhart, tradus de R.B.Blankey, Harper & Brothers, New York, 1941, p.204.

vorbind, diferită. Ea izvorăşte tot din nevoia de a depăşi izolarea şi de a realiza uniunea. De altfel, iubirea de Dumnezeu are aceleaşi caracterisici şi aceleaşi aspecte ca iubirea de oameni şi, în mare măsură, găsim aici aceleaşi tipuri diferite de iubire.

În toate religiile teiste – politeiste sau monoteiste – Dumnezeu reprezintă valoarea supremă, bunul cel mai de preţ. Deci, semnificaţia specifică a lui Dumnezeu depinde de ce anume constituie bunul cel mai de preţ pentru o persoană. Înţelegerea conceptului de Dumnezeu trebuie, de aceea, să pornească de la analiza structurii caracteriale a persoanei respective.

Dezvoltarea rasei umane, în măsura în care o cunoaştem, poate fi caracterizată ca o emancipare a omului de natură, de mamă, de legăturile sale de sînge şi de înlănţuirea sa de pămînt. La începutul istoriei umane, omul, deşi alungat din unitatea sa originară cu natura, rămîne totuşi sub imperiul legăturilor sale primare. Îşi găseşte siguranţa revenind la acestea sau menţinîndu-le. Se simte încă identificat cu lumea animalelor şi plantelor şi caută să găsească unitatea rămînînd una cu lumea naturală. Multe religii primitive stau mărturie acestui stadiu de dezvoltare. Un animal este transformat într-un totem; se poartă măşti de animale în ceremoniile religioase cele mai solemne sau în război; este adorat un animal ca Dumnezeu. Într-un stadiu ulterior de dezvoltare, în care priceperea umană se dezvoltă pînă la iscusinţa artizanală sau artistică, în care omul nu mai este dependent exclusiv de darurile naturii – fructul pe care-l găseşte sau animalul pe care-l vînează –, omul priveşte obiectul făcut de propria sa mînă ca pe un bun de mare preţ. Acesta este stadiul idolilor făcuţi din argilă, argint sau aur. Omul proiectează propriile sale puteri şi propria sa iscusinţă în lucrurile pe care le face şi astfel adoră indirect puterile şi posesiunile sale. Într-un stadiu şi mai tîrziu, omul conferă zeilor săi forme de fiinţe umane. Se pare că acest lucru se întîmplă numai atunci cînd el devine şi mai conştient de sine însusi şi cînd descoperă omul ca fiind „lucrul" cel mai de seamă, cel mai măreţ din lume. În faza aceasta de cult antropomorf al zeilor găsim o dezvoltare pe două dimensiuni. Una se referă la natura feminină sau masculină a

zeilor, iar cealaltă la gradul de maturitate la care ajunge omul, grad de maturitate ce determină natura zeilor săi şi a iubirii sale faţă de zei.

Să vorbim mai întîi despre trecerea de la religiile centrate pe mamă la religiile centrate pe tată. Conform marilor şi decisivelor descoperiri făcute de Bachofen şi Morgan pe la mijlocul secolului al nouăsprezecelea şi în ciuda respingerii acestor idei de către majoritatea cercurilor academice, nu prea putem pune la îndoială faptul că a existat o fază matriarhală a religiei care a precedat faza patriarhală, poate nu în toate culturile, dar totuşi în majoritatea lor. În faza matriarhală, fiinţa supremă este mama. Ea este zeiţa, ea constituie autoritatea în familie şi în societate. Pentru a înţelege esenţa religiei matriarhale, trebuie doar să ne amintim ceea ce s-a spus despre esenţa iubirii materne. Iubirea mamei este necondiţionată, ea protejează totul, învăluie totul şi fiind necondiţionată, nu poate fi controlată sau dobîndită. Prezenţa sa dă persoanei iubite o senzaţie de beatitudine; absenţa sa te face să te simţi pierdut, profund deznădăjduit. Dat fiind că mama îşi iubeşte copiii pentru că sînt copiii ei şi nu pentru că sînt „buni", ascultători sau îi îndeplinesc dorinţele şi ordinele, iubirea mamei se bazează pe egalitate. Toţi oamenii sînt egali pentru că ei sînt toţi copiii unei mame, pentru că ei sînt toţi fii ai Pămîntului-Mamă.

Stadiul următor al evoluţiei umane – singurul despre care avem cunoştinţe precise şi despre care putem deci vorbi fără să fim nevoiţi să ne bazăm pe deducţii şi reconstrucţii – este faza patriarhală. În această fază, mama este detronată din poziţia sa supremă şi tatăl devine Fiinţa Supremă, atît în religie, cît şi în societate. Ţine de natura iubirii paterne faptul că tatăl ridică pretenţii, stabileşte principii şi legi şi că iubirea sa pentru fiu depinde de supunerea celui din urmă faţă de aceste pretenţii, principii şi legi. Tatăl îl preferă pe fiul ce-i seamănă, pe cel care îi este cel mai supus şi care, deci, este cel mai potrivit să-i fie urmaş, ca moştenitor al posesiunilor sale. (Dezvoltarea societăţii patriarhale merge mînă în mînă cu dezvoltarea proprietăţii private.) În consecinţă, societatea patriarhală este ierarhică; de la egalitatea fraţilor se trece la competiţie şi luptă. Fie că ne gîndim la cultura

indiană sau egipteană sau greacă, fie la religiile iudaice, creştine sau islamice, sîntem în mijlocul unei lumi patriarhale, cu zei masculini, asupra cărora domneşte un zeu suprem sau în care toţi zeii au fost eliminaţi cu excepţia Unuia singur, Dumnezeu. Totuşi, dat fiind că dorul de iubirea maternă nu poate fi eradicat din inimile oamenilor, nu este surprinzător faptul că figura mamei iubitoare nu poate fi niciodată exclusă complet din panteon. În religia iudaică, aspectele materne ale lui Dumnezeu sînt reintroduse în special sub diferite forme de misticism. În religia catolică, Mama este simbolizată de Biserică şi de Sfînta Fecioară. Chiar în protestantism, figura Mamei nu a fost complet înlăturată, deşi ea rămîne ascunsă. Luther a statuat drept principiu fundamental al său faptul că nimic din ceea ce *face* omul, nu-i poate aduce iubirea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu este Graţie, iar atitudinea religioasă este să ai încredere în graţia sa şi să te socoteşti mărunt şi nevolnic; nici un fel de fapte bune nu-l pot influenţa pe Dumnezeu şi nu-l pot face să ne iubească, aşa cum au postulat doctrinele catolice. Ne putem da seama aici că doctrina catolică a faptelor bune ţine de modelul patriarhal; pot să obţin iubirea tatălui prin supunere şi prin îndeplinirea dorinţelor lui. Doctrina luterană, în schimb, în ciuda caracterului său manifest patriarhal, conţine un element matriarhal ascuns. Iubirea mamei nu poate fi dobîndită, există sau nu există, tot ce pot face este să am încredere (aşa cum spun Psalmii: „tu m-ai făcut să cred în sînul mamei mele"[16]) şi să mă transform într-un copil neajutorat şi nevolnic. Dar particularitatea credinţei lui Luther este că figura mamei a fost eliminată din tabloul exterior şi înlocuită cu cea a tatălui; în locul certitudinii de a fi iubit de mamă, apare, ca trăsătură generală, îndoiala cea mai profundă, speranţa fără de speranţă de a fi iubit necondiţionat de *tată*.

A trebuit să vorbesc despre această deosebire dintre elementele matriarhale şi cele patriarhale din religie pentru a arăta că tipul de iubire faţă de Dumnezeu depinde de ponderea aspectelor matriarhale şi patriarhale ale

16 Psalmii 22:9.

religiei respective. Aspectul patriarhal mă face să-l iubesc pe Dumnezeu ca pe un tată; îl presupun drept şi sever, capabil să pedepsească şi să răsplătească şi, în cele din urmă, să mă aleagă drept fiu favorit, aşa cum l-a ales Dumnezeu pe Abraham-Israel, aşa cum Isaac l-a ales pe Iacob, aşa cum Dumnezeu are un popor ales. În aspectul matriarhal al religiei, îl iubesc pe Dumnezeu ca pe o mamă bună a tuturor. Cred în iubirea ei, cred că indiferent dacă sînt sărac sau puternic, indiferent dacă am păcătuit sau nu, mă va iubi, nu îmi va prefera nici un alt copil al ei; indiferent ce mi se va întîmpla, mă va salva, mă va scăpa, mă va ierta. Nici nu mai trebuie spus, cred, că iubirea mea pentru Dumnezeu şi iubirea lui Dumnezeu pentru mine nu pot fi separate. Dacă Dumnezeu este un tată, el mă iubeşte ca pe un fiu, iar eu îl iubesc ca pe un tată. Dacă Dumnezeu este mamă, iubirea sa şi a mea sînt determinate de acest fapt.

Această deosebire dintre aspectele materne şi cele paterne ale iubirii de Dumnezeu este, totuşi, doar unul dintre factorii ce determină natura acestei iubiri; celălalt factor este gradul de maturitate la care a ajuns individul atît în concepţia sa despre Dumnezeu, cît şi în iubirea sa pentru Dumnezeu.

Datorită faptului că evoluţia rasei umane a dus de la o structură a societăţii – ca şi a religiei – centrată pe mamă, la o structură centrată pe tată, putem urmări dezvoltarea unei iubiri ce se maturizează treptat mai cu seamă în dezvoltarea religiei patriarhale.[17] La începutul acestei dezvoltări, găsim un Dumnezeu despotic, gelos, care consideră că omul pe care l-a creat este o proprietate a lui şi că poate face cu el ce vrea. Aceasta este etapa religiei în care Dumnezeu îl alungă pe om din paradis, pentru că el mîncase din pomul cunoaşterii şi putea deci deveni el însuşi Dumnezeu; aceasta este faza în care Dumnezeu decide să distrugă rasa umană prin potop, pentru că nici unul dintre oameni nu-i place, cu excepţia fiului său favorit, Noe;

[17] Acest lucru este adevărat în special pentru religiile monoteiste din Occident. În religiile indiene, figurile materne au păstrat o mare influenţă, de pildă prin zeiţa Kali; în budism şi taoism conceptul unui zeu sau al unei zeiţe nu avea vreo semnificaţie esenţială, dacă nu era cumva chiar eliminat complet.

aceasta este faza în care Dumnezeu îi cere lui Abraham să-şi ucidă unicul fiu iubit, pe Isaac, spre a-şi dovedi iubirea faţă de Dumnezeu printr-un act de supunere extrem. Dar, în acelaşi timp, începe o fază nouă: Dumnezeu face o convenţie cu Noe, promiţîndu-i că nu va distruge rasa umană niciodată, o convenţie prin care el se îngrădeşte singur. El nu este îngrădit numai prin promisiunile sale, ci şi prin propriul său principiu, acela al dreptăţii. Pe baza acestui principiu, Dumnezeu trebuie să asculte rugămintea lui Abraham şi să cruţe Sodoma dacă există acolo cel puţin zece oameni drepţi. Dar evoluţia duce dincolo de transformarea lui Dumnezeu dintr-o figură de şef de trib despotic într-un tată iubitor, într-un tată legat el însuşi de principiile pe care le-a postulat; evoluţia duce spre transformarea lui Dumnezeu dintr-un personaj patern într-un simbol al principiilor sale de dreptate, adevăr şi iubire. Dumnezeu *este* adevărul, Dumnezeu *este* dreptatea. Dezvoltîndu-se astfel, Dumnezeu încetează să mai fie o persoană, un om, un tată; el devine simbolul principiului unităţii din spatele diversităţii fenomenelor, al viziunii florii ce va răsări din sămînţa spirituală din om. Dumnezeu nu poate avea un nume. Un nume denotă întotdeauna un lucru sau o persoană, ceva finit. Cum să aibă Dumnezeu un nume, dacă nu este o persoană şi nu este un lucru?

Cel mai şocant episod al acestei transformări îl găsim în povestea biblică a revelaţiei lui Moise. Cînd Moise îi spune lui Dumnezeu că evreii nu-l vor crede că Dumnezeu l-a trimis, dacă nu le va putea spune care este numele Lui (cum să înţeleagă nişte adoratori de idoli un Dumnezeu fără nume, cînd însăşi esenţa unui idol este să aibă un nume?), Dumnezeu face o concesie: îi spune lui Moise că numele lui este „Eu devin ceea ce devin"[18]. „Eu-devin este numele meu". Acest „eu-devin" înseamnă că Dumnezeu nu este finit, nu este o persoană, nu este o „fiinţă". Cea mai potrivită traducere a propoziţiei ar fi: spune-le că „numele meu este Cel-fără-de-nume". Interdicţia de a face vreun chip al lui Dumnezeu, de a pronunţa numele lui în

18 În traducerile româneşti ale Bibliei: „Eu sînt cel ce sînt". – n.t.

deşert şi chiar de a-i pronunţa numele în genere, servesc aceluiaşi scop de a-l elibera pe om de ideea că Dumnezeu este un tată, că este o persoană. În analiza teologică ulterioară, ideea este dusă mai departe pînă la principiul că nici nu avem voie să-i conferim lui Dumnezeu vreun atribut pozitiv. Să spui despre Dumnezeu că este înţelept, puternic, bun, implică iarăşi faptul că ar fi o persoană; tot ceea ce pot să spun este că Dumnezeu *nu* este într-un fel sau altul, pot deci să-i confer numai atribute negative, postulînd că *nu* este limitat, că *nu* este rău, că *nu* este nedrept. Cu cît ştiu mai bine cum *nu* este Dumnezeu, cu atît mai mult ştiu despre Dumnezeu.[19]

Urmînd ideea monoteismului în maturizare în consecinţele sale ulterioare, putem ajunge la o singură concluzie: „să nu menţionăm deloc numele lui Dumnezeu, să nu vorbim *despre* Dumnezeu". Astfel, Dumnezeu devine ceea ce este, potenţial, în teologia monoteistă, Unul-cel-fără-de-nume, un murmur inexprimabil ce se referă la unitatea subiacentă întregului univers fenomenal, fundamentul oricărei existenţe; Dumnezeu devine adevărul, iubirea, dreptatea. Dumnezeu sînt eu, în măsura în care sînt uman.

Este evident că această evoluţie de la principiul antropomorf la cel pur monoteist defineşte şi natura iubirii faţă de Dumnezeu. Dumnezeul lui Abraham poate fi iubit sau temut ca un tată, aspectul dominant fiind ba clemenţa sa, ba furia sa. Atîta vreme cît Dumnezeu este tatăl, eu sînt copilul. Eu nu m-am ridicat încă pe deplin deasupra dorinţei autiste de omnipotenţă şi omniştiinţă. Nu am ajuns încă la acea obiectivitate care să-mi permită să văd limitarea mea ca fiinţă umană, ignoranţa mea, nevolnicia mea. Încă mai pretind, ca un copil, că trebuie să existe un tată care să mă salveze, un tată care veghează asupra mea, care mă pedepseşte, care mă place dacă sînt supus, care este măgulit de succesele mele şi înfuriat de nesupunerea mea. Este evident că majoritatea oamenilor nu depăşesc, în dezvoltarea lor personală, acest stadiu infantil şi deci credinţa în Dumnezeu a celor mai mulţi este credinţa într-un tată care-i ajută – o iluzie puerilă.

19 Conform concepţiei atributelor negative a lui Maimonide, în *The Guide for the Perplexed*.

În ciuda faptului că această concepţie asupra religiei a fost depăşită de cîţiva mari învăţători ai rasei umane, precum şi de o mică parte din oameni, ea constituie încă forma dominantă de religie.

În măsura în care lucrurile stau în felul acesta, critica ideii de Dumnezeu făcută de Freud este întru totul corectă. Eroarea sa se ascunde, totuşi, în faptul că Freud a ignorat celălalt aspect al religiei monoteiste şi adevăratul ei nucleu, a cărui logică duce exact la negarea acestui concept de Dumnezeu. Omul cu adevărat religios, dacă urmează esenţa ideii monoteiste, nu se roagă pentru ceva anume, nu aşteaptă nimic din partea lui Dumnezeu; nu-l iubeşte pe Dumnezeu aşa cum îşi iubeşte un copil tatăl sau mama; el a căpătat smerenia de a-şi simţi limitarea în suficientă măsură pentru a şti că nu ştie nimic despre Dumnezeu. Dumnezeu devine pentru el un simbol prin care omul, la un stadiu anterior al evoluţiei sale, a exprimat totalitatea năzuinţelor sale, împărăţia lumii spirituale, a iubirii, a adevărului şi a dreptăţii. El crede în principiile pe care „Dumnezeu" le reprezintă; el gîndeşte adevărul, trăieşte iubirea şi dreptatea şi consideră că nimic din viaţa sa nu are valoare decît în măsura în care îi dă şansa să ajungă la o tot mai deplină desfăşurare a puterilor sale umane – ca singură realitate ce contează, ca unic obiect al „preocupării ultime" şi, pînă la urmă, el nu vorbeşte despre Dumnezeu, nici măcar nu-i pomeneşte numele. Să-l iubească pe Dumnezeu, dacă el ar folosi acest cuvînt, ar însemna să năzuiască la atingerea capacităţii depline de a iubi, la realizarea a ceea ce „Dumnezeu" reprezintă pentru el.

Privind lucrurile în felul acesta, consecinţa logică a gîndirii monoteiste este negarea oricărei „teo-logii", a oricăror „cunoştinţe despre Dumnezeu". Dar există totuşi o deosebire între o astfel de concepţie radical non-teologică şi un sistem non-teist, ca cel din budismul timpuriu sau din taoism, de pildă.

În toate sistemele teiste, chiar într-unul non-teologic, mistic, se admite existenţa reală a împărăţiei spiritului, ca ceva ce transcende omul, dînd sens şi validînd puterile spirituale ale omului şi năzuinţa sa către mîntuire şi naştere interioară. Într-un sistem non-teist, nu există tărîm al spiritului în

afara omului sau dincolo de el. Ideea de iubire, raţiune şi dreptate există ca o realitate numai pentru că şi numai întru cît omul a reuşit să dezvolte aceste puteri în el însuşi în cursul procesului său de evoluţie. În această concepţie, viaţa nu are alt sens decît sensul pe care omul însuşi i-l dă; omul este absolut singur, cu excepţia cazului că ajută pe un altul.

Pentru că am vorbit despre iubirea de Dumnezeu, vreau să mărturisesc răspicat aici că eu însumi nu gîndesc în termenii unei concepţii teiste şi că pentru mine conceptul de Dumnezeu este doar unul istoric condiţionat, în care omul şi-a exprimat experienţa puterilor sale superioare, dorinţa sa de adevăr şi de unitate, într-o perioadă istorică dată. Dar eu cred totodată că ultima consecinţă a monoteismul strict şi preocuparea non-teistă ultimă pentru realitatea spirituală sînt două concepţii care, deşi diferite, nu au de ce să se combată.

Aici apare, totuşi, o altă dimensiune a problemei iubirii de Dumnezeu, care trebuie luată în discuţie pentru a pătrunde în complexitatea problemei. Mă refer la o deosebire fundamentală între atitudinea religioasă a orientului (mă refer aici în special la China şi India) şi cea a occidentului. Această deosebire poate fi exprimată în termenii logicii. De la Aristotel încoace, lumea occidentală a urmat principiile logice ale filozofiei aristotelice. Această logică se bazează pe legea identităţii care afirmă că A este A, pe legea contradicţiei (A nu este non-A) şi legea terţiului exclus (A nu poate fi A şi non-A, nici A, *nici* non-A). Aristotel îşi explică punctul de vedere foarte clar, în următoarea afirmaţie: „Este imposibil pentru acelaşi lucru în acelaşi timp să aparţină şi să nu aparţină aceluiaşi lucru, în aceeaşi privinţă; şi orice alte distincţii am adăuga în întîmpinarea obiecţiilor dialectice, putem să le adăugăm. Acesta este, deci, cel mai sigur dintre toate principiile..."[20]

Această axiomă a logicii aristotelice a pătruns atît de adînc în modul nostru de a gîndi, încît este considerată „firească" şi evidentă prin ea însăşi, în timp ce, pe de altă parte, afirmaţia că X este A şi nu este A pare lipsită

[20] Aristotel, *Metafizica*, Cartea Gamma, 1005b, 20. Citat din *Aristotele's Metaphysics*, tradus de Richard Hope, Columbia University Press, New York, 1952.

de orice sens. (Desigur, afirmaţia se referă la subiectul X la un moment dat, nu la X acum şi X mai tîrziu sau la un aspect al lui X faţă de un alt aspect al lui X).

În opoziţie cu logica aristotelică, este ceea ce am putea numi *logica paradoxală*, care presupune că A şi non-A nu se exclud unul pe celălalt ca predicate ale lui X. Logica paradoxală era predominantă în gîndirea chineză şi cea indiană şi în filozofia lui Heraclit şi apoi, din nou, sub numele de dialectică, a devenit filozofia lui Hegel şi a lui Marx. Principiul general al logicii paradoxale a fost clar expus de Lao-tse: „*Vorbele ce sînt perfect adevărate par să fie paradoxale.*"[21] şi de Chuang-tzu: „Ceea ce este una este una. Ceea ce nu este una este de asemenea una." Aceste formulări ale logicii paradoxale sînt pozitive: *este şi nu este*. O altă formulare este negativă: *nu este nici asta, nici asta.* Prima formă de exprimare a ideii o găsim în gîndirea taoistă, la Heraclit şi apoi în dialectica lui Hegel; cea de a doua formulare este frecventă în filozofia indiană.

Deşi depăşeşte scopul cărţii de faţă să dăm o descriere mai detaliată a deosebirii dintre logica aristotelică şi cea paradoxală, voi da cîteva exemple, pentru a face principiul mai uşor de înţeles. În gîndirea occidentală, logica paradoxală îşi are expresia filozofică timpurie în gîndirea lui Heraclit. În filozofia acestuia, conflictul contrariilor este fundamentul întregii existenţe. „Ei nu înţeleg", spune el, „că Unul în conflict cu sine însuşi este identic sieşi: *armonia în conflict*, ca la *arc şi la liră*"[22]. Sau, şi mai clar: „Trecem prin acelaşi rîu şi totuşi nu prin acelaşi; *sîntem noi şi totuşi nu sîntem noi.*"[23]. Sau: „Unul şi acelaşi se manifestă în lucruri ca viu şi mort, ca treaz şi adormit, ca tînăr şi bătrîn."[24]

---

21 Lao-tse, *The Tâo Teh King, The Sacred Books of the East*, editat de F.Max Muller, vol.XXXIX, Oxford University Press, London, 1927, p.120.

22 W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Alfred Kroener Verlag, Stuttgart, 1953, p.134.

23 Ibid. p.132

24 Ibid. p.133.

În filozofia lui Lao-tse, aceeaşi idee este exprimată într-o formă mai poetică. Un exemplu tipic al gîndirii paradoxale taoiste este următoarea afirmaţie: „Greul este rădăcina uşorului; repaosul, guvernatorul mişcării."[25] sau „Tao în cursul său obişnuit nu face nimic, aşa încît nu există nimic ce să nu facă el."[26] Sau „Vorbele mele sînt foarte uşor de înţeles şi foarte uşor de urmat; dar nu e nimeni pe lume care să le poată înţelege şi să le poată urma."[27] În gîndirea taoistă, exact ca în gîndirea indiană şi socratică, treapta cea mai înaltă la care poate duce gîndirea este să ştii că nu ştii. „Să ştim şi totuşi [să gîndim] că nu ştim este suprema [realizare]; să nu ştim [şi totuşi să gîndim] că ştim este o boală."[28] Faptul că zeul suprem nu poate fi numit este doar o consecinţă a acestei filozofii. Realitatea ultimă, Unul ultim nu poate fi prins de cuvinte sau de gînd. Aşa cum spune Lao-tse, „Tao care poate fi urmat nu este Tao cel veşnic neschimbător. Numele care poate fi numit nu este numele veşnic neschimbător."[29] Sau, într-o formulare diferită: „Îl privim şi nu îl vedem şi îl numim ‚Invizibilul'. Îl ascultăm şi nu îl auzim şi îl numim ‚Neauzibilul'. Încercăm să-l apucăm şi nu reuşim să-l prindem şi îl numim ‚Intangibilul'. Cu aceste trei atribute, nu poate fi supus descrierii; şi atunci le amestecăm laolaltă şi obţinem Unul."[30] Şi încă o formulare a aceleiaşi idei: „Cel ce cunoaşte [Tao], nu vorbeşte [despre el]; cel ce vorbeşte despre el, nu îl cunoaşte."[31]

Filozofia brahmană a fost preocupată de relaţia dintre varietate (fenomenală) şi unitate (Brahman). Dar filozofia paradoxală – nici cea indiană, nici cea chineză – nu trebuie confundată cu o poziţie *dualistă*.

25 Mueller, op.cit., p.69.

26 Ibid., p.79.

27 Ibid, p.112.

28 Ibid. p.113.

29 Ibid. p.47.

30 Ibid. p.57.

31 Ibid., p.100.

Armonia (unitatea) constă tocmai în poziţia conflictuală din care se constituie. „Gîndirea brahmană a fost de la început centrată pe paradoxul: simultan-antagonist-şi-totuşi-identic al forţelor şi formelor manifeste ale lumii fenomenelor..."[32] Puterea ultimă în Univers, ca şi în om, transcende atît sfera conceptuală cît şi pe cea senzuală. De aceea „nu este nici asta, nici asta." Dar, aşa cum remarcă Zimmer, „nu există antagonism între ‚real şi ireal' în prezentarea strict nedualistă."[33] În căutarea unităţii în diversitate, gînditorul brahman a ajuns la concluzia că perechea de contrarii percepută reflectă nu atît natura lucrurilor, cît natura minţii care percepe. Gîndirea perceptivă trebuie să se depăşească pe sine ca să atingă adevărata realitate. Opoziţia este o categorie a minţii umane, nu un element în sine al realităţii. În Rig-Veda, principiul este exprimat în felul următor: „Eu sînt amîndouă, forţa vieţii şi materia vieţii, amîndouă deodată." Consecinţa ultimă a ideii că gîndirea poate percepe numai în contradicţii şi-a găsit o exprimare şi mai drastică în gîndirea vedică, în care se postulează că gîndirea – cu toate distincţiile sale fine – este „doar un orizont mai subtil al ignoranţei, de fapt orizontul cel mai subtil dintre amăgirile născocite de maya."[34]

Logica paradoxală are o repercusiune de mare însemnătate asupra conceptului de Dumnezeu. Întrucît Dumnezeu reprezintă realitatea ultimă şi întrucît mintea umană percepe realitatea în contradicţii, nici o afirmaţie pozitivă nu se poate face în ce-l priveşte pe Dumnezeu. În Vede, ideea unui Dumnezeu atotputernic şi atoateştiutor este considerată forma ultimă a ignoranţei.[35] Vedem aici legătura cu Tao cel fără de nume, cu numele fără de nume al Dumnezeului ce se arată lui Moise, cu „Nimicul absolut" al lui Meister Eckhart. Omul poate cunoaşte numai negativ, şi niciodată pozitiv, realitatea ultimă. „...Omul nu poate şti ce este Dumnezeu... Aşa că mintea,

32 H.R.Zimmer, *Philosophies of India*, Pantheon Books, N.Y. 1951.

33 Ibid., p.424.

34 Ibid., p.424.

35 Cf. Zimmer, ibid., p.424.

cu nimic mulţumită, strigă după suprema valoare."[36] La Meister Eckhart „Unul Divin este o negaţie a negaţiilor şi o tăgăduire a tăgăduirilor... Fiecare creatură conţine o negaţie: tăgăduieşte că ar fi cealaltă."[37] Consecinţa imediată e că Dumnezeu devine pentru Meister Eckhart „Nimicul absolut", aşa cum realitatea ultimă este acel „En Sof", Unul-fără-de-sfîrşit, pentru Kabala.

Am discutat diferenţa dintre logica aristotelică şi cea paradoxală spre a pregăti terenul pentru o distincţie importantă privind conceptul iubirii de Dumnezeu. Învăţătorii logicii paradoxale spun că omul poate percepe realitatea numai prin contradicţii şi nu poate percepe niciodată prin *gîndire* acea realitate-unitate ultimă, Unul însuşi. Asta duce la consecinţa că nu trebuie căutat, ca ultim ţel, un răspuns prin *gîndire*. Gîndirea nu poate duce decît la cunoaşterea faptului că ea nu ne poate da răspunsul ultim. Lumea gîndirii rămîne înlănţuită în paradox. Singura cale ce poate duce la înţelegerea ultimă nu ţine de gîndire, ci de faptă, de trăirea unităţii. Astfel, logica paradoxală duce la concluzia că iubirea de Dumnezeu nu este nici cunoaşterea lui Dumnezeu prin gîndire, nici gîndul iubirii cuiva faţă de Dumnezeu, ci actul trăirii uniunii cu Dumnezeu.

Se pune astfel accentul pe modul de viaţă corect. Totul în viaţă, fiecare faptă, măruntă sau importantă, este dedicată cunoaşterii lui Dumnezeu, dar unei cunoaşteri nu prin gîndire corectă, ci prin acţiune corectă. Acest lucru este foarte limpede în religiile orientale. În brahmanism, ca şi în budism şi taoism, ţelul ultim al religiei nu este credinţa corectă, ci fapta corectă. Acelaşi accent îl regăsim în religia iudaică. Nu a existat vreodată vreo schismă în tradiţia iudaică (cu o singură mare excepţie, neînţelegerea dintre farisei şi saduceeni, care a fost, de fapt, o neînţelegere între două clase sociale). Religia iudaică punea accentul (mai ales de la începutul erei noastre încoace) pe modul corect de a trăi, Halacha (acest cuvînt avînd de fapt aceeaşi semnificaţie cu Tao).

---

36 Meister Eckhart, tradus de R.B.Blakney, Harper & Brothers, N.Y. 1941, p.114.

37 Ibid., p.247. În acord şi cu teologia negativă a lui Maimonide.

În istoria modernă, același principiu este exprimat în gîndirea lui Spinoza, Marx și Freud. În filozofia lui Spinoza, accentul este mutat de pe credința corectă pe comportamentul corect în viață. Marx afirmă același principiu atunci cînd spune: „Filozofii au interpretat lumea în diferite feluri, problema este s-o trasformăm." Logica paradoxală a lui Freud îl duce la procedura terapiei psihanalitice, o trăire mereu aprofundată a sinelui propriu.

Din punctul de vedere al logicii paradoxale, accentul nu cade pe gîndire, ci pe faptă. Această atitudine a avut diferite alte consecințe. În primul rînd, a dus la *toleranța* pe care o întîlnim în evoluția religioasă din India și China. Dacă gîndirea corectă nu duce la adevărul ultim și nu este calea spre mîntuire, nu există nici un motiv să-i combați pe alții, a căror gîndire a ajuns la formulări diferite. Această toleranță este foarte frumos exprimată în povestea cu oamenii cărora li s-a cerut să descrie în întuneric un elefant. Unul, pipăindu-i trunchiul, a zis: „animalul acesta este ca o conductă de apă"; altul, pipăindu-i urechea, a spus: „animalul acesta este ca un steag"; al treilea, pipăindu-i piciorul, a descris animalul ca pe o coloană.

În al doilea rînd, poziția paradoxală a dus la punerea accentului pe *transformarea omului*, și nu pe dezvoltarea unei *dogme*, pe de o parte, și a unei *științe*, pe de alta. Din punctul de vedere indian, chinez sau mistic, datoria religioasă a omului nu este să gîndească corect, ci să făptuiască corect și/sau să devină una cu Unul în actul meditației concentrate.

Tocmai contrariul este valabil pentru curentul principal al gîndirii occidentale. Deoarece se credea că adevărul ultim va fi găsit printr-o gîndire corectă, principalul accent s-a pus pe gîndire, chiar dacă fapta corectă era considerată deopotrivă importantă. În dezvoltarea religioasă, asta a dus la formularea unor dogme, la discuții nesfîrșite asupra formulărilor dogmatice și la intoleranță față de „necredincioși" sau eretici. A dus apoi la punerea accentului pe „credința în Dumnezeu" ca țel principal al atitudinii religioase. Toate acestea nu înseamnă, desigur, că n-ar fi existat și ideea că trebuie să trăiești corect. Dar totuși, persoana care credea în Dumnezeu,

chiar dacă nu *trăia* întru Dumnezeu, se simţea superioară celei care trăia întru Dumnezeu fără să „creadă" în Dumnezeu.

Accentul pus pe gîndire mai are şi o altă consecinţă, foarte importantă din punct de vedere istoric. Ideea că adevărul ar putea fi găsit prin gîndire a dus nu numai la dogmă, dar şi la ştiinţă. În gîndirea ştiinţifică, gîndirea corectă este tot ceea ce contează, atît din punctul de vedere al probităţii intelectuale, cît şi din punctul de vedere al aplicării gîndirii ştiinţifice la practică, adică la tehnică.

Pe scurt, gîndirea paradoxală a dus la toleranţă şi la efortul îndreptat spre autotransformare. Poziţia aristotelică a dus la dogmă şi la ştiinţă, la Biserica Catolică şi la descoperirea energiei atomice.

Pentru problema iubirii de Dumnezeu, consecinţele acestei deosebiri între cele două poziţii au fost deja discutate implicit şi nu mai este necesară decît o scurtă rezumare a lor.

În sistemul religios dominant în occident, iubirea de Dumnezeu este în esenţă unul şi acelaşi lucru cu credinţa în Dumnezeu, în existenţa Lui, în dreptatea Lui, în iubirea Lui pentru noi. Iubirea de Dumnezeu este în esenţă un exerciţiu al gîndirii. În religiile orientale şi în misticism, iubirea de Dumnezeu este o trăire afectivă intensă a unităţii, inseparabil legată de exprimarea acestei iubiri prin fiecare faptă a vieţii. Cea mai radicală formulare a acestui scop a fost dată de Meister Eckhart: „Dacă sînt, aşadar, schimbat întru Dumnezeu şi El mă face una cu sine însuşi, atunci, prin Dumnezeul cel viu, nu este nici o deosebire între noi... Unii oameni cred că ei îl vor vedea pe Dumnezeu, că îl vor vedea pe Dumnezeu ca şi cum El ar sta acolo şi ei aici, dar nu este aşa. Dumnezeu şi cu mine sîntem una. Cunoscîndu-l pe Dumnezeu, eu îl iau la mine. Iubindu-l pe Dumnezeu, îl pătrund."[38]

Ne putem întoarce acum la o paralelă importantă între iubirea pentru părinţi şi iubirea de Dumnezeu. Copilul începe prin a fi ataşat de mama sa

[38] Meister Eckhart, op.cit., pp.181-2.

ca „fundament al oricărei ființări". El se simte neajutorat și are nevoie de iubirea atotînvăluitoare a mamei. El se întoarce apoi către tată ca nou centru al afecțiunii sale, tatăl fiind un principiu conducător în gîndire și faptă; în acest stadiu el are ca motivație dorința de a obține aprecierea tatălui și de a evita nemulțumirea lui. În stadiul maturității depline, el s-a emancipat de persoana mamei și a tatălui ca puteri protectoare și conducătoare; instaurează principiile materne și paterne în el însuși. Devine propriul său tată și propria sa mamă; el *este* tată și mamă. În istoria rasei umane vedem – și putem anticipa – aceeași dezvoltare: de la începutul iubirii pentru Dumnezeu ca atașament al nevolnicului față de Zeița-Mamă, se trece la atașamentul obedient față de Dumnezeu-Tatăl, iar apoi la un stadiu matur în care Dumnezeu încetează să mai fie o putere exterioară, în care omul integrează principiile iubirii și dreptății în el însuși și în care devine una cu Dumnezeu. Se ajunge astfel, pînă la urmă, la un punct în care omul vorbește despre Dumnezeu numai în sens poetic, simbolic.

Din aceste considerații rezultă că iubirea pentru Dumnezeu nu poate fi separată de iubirea pentru părinți. Dacă o persoană nu lasă în urmă atașamentul incestuos față de mamă, clan, națiune, dacă el stăruie în dependența infantilă de un tată ce-l pedepsește și-l răsplătește sau de orice altă autoritate, el nu poate dezvolta o iubire mai matură pentru Dumnezeu; atunci religia sa ține de o fază anterioară a religiei, în care Dumnezeu era resimțit ca o mamă protectoare sau ca un tată judecător.

În religia contemporană, găsim prezente toate aceste faze, începînd de la cele mai timpurii și mai primitive și pînă la cele superioare. Cuvîntul „Dumnezeu" denotă atît șeful de trib, cît și „Nimicul absolut". În același fel, fiecare individ reține în el însuși, în inconștientul său – după cum a arătat Freud – toate etapele, începînd cu cea a copilului mic și neajutorat. Problema este pînă la ce punct s-a maturizat omul respectiv. Un lucru este sigur: natura iubirii sale pentru Dumnezeu corespunde naturii iubirii sale pentru om și, mai mult, adevăratul caracter al iubirii sale pentru Dumnezeu și pentru om este adesea inconștient, fiind camuflat și explicat rațional de

o mai matură *gîndire despre* ceea ce este iubirea sa. Iubirea sa pentru oameni, deşi implicită relaţiei cu familia, este, în ultimă analiză, determinată de structura societăţii în care trăieşte. Dacă această structură socială se bazează pe supunerea faţă de o autoritate – faţă de o autoritate făţişă sau faţa de autoritatea anonimă a pieţii economice şi a opiniei publice –, atunci conceptul său de Dumnezeu va fi infantil şi mult diferit de conceptul matur, al cărui sîmbure se găseşte în istoria religiei monoteiste.

III.
Iubirea şi dezintegrarea sa în societatea occidentală contemporană

Dacă iubirea este o facultate a caracterului matur, productiv, rezultă că facultatea de a iubi a unui individ ce trăieşte într-o anumită cultură, depinde de influenţa pe care această cultură o exercită asupra caracterului omului obişnuit. Vorbind despre iubire în cultura occidentală contemporană, ne vom pune întrebarea dacă structura socială a civilizaţiei occidentale contemporane şi spiritul ce rezultă din această structură favorizează dezvoltarea iubirii. Să pui întrebarea aceasta înseamnă implicit să răspunzi negativ la ea. Nici un observator obiectiv al vieţii noastre occidentale nu se va îndoi că, de fapt, iubirea – iubirea frăţească, cea maternă sau cea erotică – este un fenomen relativ rar şi că locul iubirii este preluat de cîteva forme de pseudo-iubire care, în realitate, sînt tot atîtea forme de dezintegrare a iubirii.

Societatea capitalistă se bazează pe principiul libertăţii politice, pe de o parte, şi pe piaţă ca factor de reglare a întregii economii şi deci a relaţiilor sociale, pe de altă parte. Piaţa determină condiţiile în care se schimbă mărfurile, piaţa reglează cumpărarea şi vînzarea muncii. Atît lucrurile utile, cît şi priceperea sau energia umană utilă sînt transformate în mărfuri care sînt schimbate fără utilizarea forţei şi fără fraude, în condiţiile pieţii. Pantofii, oricît de utili şi necesari ar fi, nu au valoare economică (valoare de schimb) dacă nu sînt ceruţi pe piaţă; energia şi priceperea umană nu au valoare de schimb dacă nu sînt căutate în condiţiile date ale pieţii. Posesorul de capital poate cumpăra muncă şi o poate pune la lucru pentru investirea profitabilă a capitalului. Posesorul muncii trebuie să o vîndă în condiţiile date ale pieţii, ca să nu moară de foame. Această structură economică se reflectă într-o ierarhie de valori. Capitalul comandă munca; iar lucrurile acumulate, care nu sînt vii, au o valoare superioară muncii şi puterilor umane, care sînt vii.

Aceasta a fost structura de bază a capitalismului, la începuturile sale. Deşi această structură continuă să-i fie caracteristică, un număr de factori s-au schimbat totuşi şi tocmai aceştia dau capitalismului contemporan trăsăturile sale specifice care au o influenţă profundă asupra structurii de caracter a omului modern. Ca rezultat al dezvoltării capitalismului, sîntem martorii unui proces continuu de centralizare şi concentrare a capitalului. Întreprinderile mari cresc tot mai mult, iar cele mici sînt scoase din joc. Proprietarii capitalului investit în întreprinderi se îndepărtează tot mai mult de rolul de administratori ai acestui capital. Sute de mii de acţionari sînt „proprietarii" întreprinderii; o birocraţie administrativă bine plătită, care nu are însă întreprinderea în proprietate, o organizează. Această birocraţie este mult mai interesată să extindă întreprinderea şi, implicit, propria sa putere, decît să facă maximul de profit posibil. Concentrarea crescîndă a capitalului şi apariţia unei birocraţii administrative puternice merg mînă în mînă cu dezvoltarea mişcării sindicale. Prin sindicalizare, muncitorul individual nu mai trebuie să caute pe piaţa muncii pe cont propriu, face parte din sindi-

cate mari, conduse de asemenea de o birocraţie puternică ce îl reprezintă în faţa coloşilor industriali. Iniţiativa a fost mutată – spre binele sau spre răul societăţii – atît în domeniul capitalului, cît şi în cel al muncii, de la individ la birocraţie. Un număr tot mai mare de oameni încetează să mai fie independenţi şi devin dependenţi de administratorii marilor imperii economice.

O altă trăsătură decisivă care rezultă din această concentrare a capitalului şi care este caracteristică capitalismului modern constă dintr-un anumit mod de organizare a muncii. Întreprinderile puternic centralizate şi cu o diviziune radicală a muncii duc la o organizare a activităţii în care omul îşi pierde individualitatea, devenind o piesă a maşinii. Problema umană a capitalismului modern poate fi formulată după cum urmează:

Capitalismul modern are nevoie de oameni care să coopereze fără fricţiuni şi în număr mare; care să vrea să consume tot mai mult şi ale căror gusturi să fie standardizate sau să poată fi uşor influenţate sau prevăzute. Este nevoie de oameni care să se simtă liberi şi independenţi, nesupuşi vreunei autorităţi, vreunui principiu sau vreunei conştiinţe şi care să se lase totuşi comandaţi, care să facă ceea ce li se cere, integrîndu-se în maşinăria socială fără fricţiuni; care să poată fi dirijaţi fără utilizarea forţei, care să poată fi conduşi fără conducător, care să poată fi mînaţi fără să li se ofere vreun ţel anume sau poate cel mult ţelul de a munci bine, de a fi în mişcare, de a funcţiona, de a merge înainte.

Care este rezultatul? Omul modern este înstrăinat de sine însuşi, de semenul său şi de natură.[39] El este transformat într-un obiect de consum, el îşi înţelege forţele vitale ca pe o investiţie ce trebuie să-i aducă profitul maxim posibil în condiţiile date ale pieţii. Relaţiile umane sînt în esenţă cele ale unor roboţi înstrăinaţi, fiecare fundamentîndu-şi siguranţa pe o cît mai mare apropiere de gloată şi pe o cît mai mică deosebire de ceilalţi în

[39] Vezi o discuţie mai detaliată a problemei înstrăinării şi a influenţei societăţii moderne asupra caracterului un om în *The Sane Society*, de E. Fromm, Rinehart and Company, New York, 1955.

gînduri, sentimente sau fapte. Deşi fiecare caută să fie cît mai aproape posibil de ceilalţi, fiecare rămîne absolut singur, invadat de un profund sentiment de nesiguranţă, anxietate şi vinovăţie, sentiment ce apare ori de cîte ori izolarea umană nu poate fi depăşită. Civilizaţia noastră oferă multe paleative care îi ajută pe oameni să nu-şi dea seama conştient de însingurarea lor: în primul rînd, rutina strictă a muncii birocratizate, mecanice, care îi face pe oameni să rămînă inconştienţi de cele mai elementare dorinţe umane ale lor, de năzuinţa spre transcendenţă şi unitate. Întrucît numai rutina muncii nu reuşeşte să realizeze acest lucru, omul îşi depăşeşte disperarea inconştientă prin rutina distracţiei, printr-un consum pasiv de sunete şi imagini oferite de industria distracţiilor; precum şi prin plăcerea de a cumpăra mereu lucruri noi şi de a le schimba cît mai curînd cu altele. Omul modern este, într-adevăr, foarte aproape de tabloul descris de Huxley în cartea sa *Brave New World*: bine hrănit, bine îmbrăcat, satisfăcut sexual, şi totuşi fără individualitate proprie, fără vreun contact cu semenul său, cu excepţia celui mai superficial contact, dictat de lozincile pe care Huxley le-a formulat atît de precis: „Cînd individul se simte bine, comunitatea se bucură." sau: „Nu lăsa pe mîine distracţia pe care o poţi avea astăzi." sau afirmaţia supremă: „Toţi sînt fericiţi în zilele noastre." Fericirea omului este astăzi „să se distreze". Să se distreze înseamnă să aibă plăcerea de a consuma, de a „îngurgita" bunuri, imagini, mîncare, băutură, ţigări, oameni, lecturi, cărţi, filme, toate acestea fiind consumate, înghiţite. Lumea este un mare obiect pe pofta inimii noastre, un măr imens, o sticlă imensă, un sîn imens; noi sîntem sugarii în veşnică aşteptare, veşnic plini de speranţă şi veşnic dezamăgiţi. Caracterul nostru este programat să schimbe şi să capete, să dea la schimb şi să consume; toate obiectele, atît cele materiale cît şi cele spirituale, devin obiecte de schimb şi de consum.

În ce priveşte iubirea, situaţia corespunde, inevitabil, acestui caracter social al omului modern. Roboţii nu pot iubi; pot doar oferi la schimb „pachetul lor de personalitate" şi pot spera la un tîrg bun. Una din expresiile cele mai semnificative legate acum de iubire, şi în special de căsătorie, cu

structura sa alienată, este cea de „echipă". În nenumăratele articole despre căsătoria fericită, idealul descris este cel al unei echipe care funcţionează bine. Această descriere nu este prea diferită de cea a unui angajat care lucrează bine; el trebuie să fie „independent în limetele rezonabilului", cooperativ, tolerant, dar în acelaşi timp ambiţios şi agresiv. Astfel, consilierul matrimonial ne spune că soţul trebuie să-şi „înţeleagă" soţia şi să o ajute. Trebuie să laude rochia ei nouă sau mîncarea pe care a gătit-o. Ea, în schimb, trebuie să fie înţelegătoare atunci cînd el vine acasă obosit şi nervos, trebuie să-l asculte cu atenţie cînd vorbeşte de necazurile lui în afaceri, nu trebuie să fie supărată, ci înţelegătoare atunci cînd el uită ziua ei de naştere. Toată relaţia aceasta se rezumă la relaţia bine pusă la punct între două persoane ce-şi rămîn străine toată viaţa, care nu ajung niciodată la o „relaţie centrală" şi care se tratează una pe alta curtenitor, fiecare încercînd să-l facă pe celălalt să se simtă mai bine.

În această concepţie asupra iubirii şi căsătoriei, principalul accent este pus pe găsirea unui refugiu în faţa sentimentului singurătăţii, care ar fi altfel insuportabil. În „iubire" este găsit, pînă la urmă, un adăpost în faţa însingurării. Doi oameni încheie o alianţă împotriva lumii şi acest egocentrism *în doi* este luat drept iubire şi relaţie intimă.

Accentul pus pe spiritul de echipă, pe toleranţa faţă de celălalt ş.c.l. ţin de o evoluţie relativ recentă. Această concepţie asupra iubirii a fost precedată, în anii de după primul război mondial, de o alta, în care satisfacerea sexuală reciprocă era considerată baza unei relaţii de iubire mulţumitoare şi în special a unei căsătorii fericite. Se credea că motivele atît de frecventei nefericiri în căsătorie ar fi că partenerii căsătoriţi nu au ajuns la o „acomodare sexuală" bună, iar cauza acestei deficienţe era găsită în ignoranţa privind comportamentul sexual „adecvat", deci în tehnica sexuală deficientă a unuia sau a ambilor parteneri. Pentru a „trata" această deficienţă şi a ajuta cuplurile nefericite care nu se puteau iubi, multe cărţi ofereau instruire şi sfaturi privind comportamentul sexual adecvat, promiţînd implicit sau explicit că fericirea şi iubirea vor rezulta de aici. Ideea subiacentă era că

iubirea se naşte din plăcerea sexuală şi dacă două persoane învaţă cum să se satisfacă sexual reciproc, ele se vor iubi. Ea era în acord cu iluzia generală a timpului că folosirea tehnicilor potrivite rezolvă nu numai problemele tehnice ale producţiei industriale, ci, deopotrivă, toate problemele umane. Se ignora faptul că tocmai contrariul acestei afirmaţii este adevărat.

Iubirea nu este rezultatul satisfacerii sexuale adecvate, ci fericirea sexuală – chiar învăţarea aşa-numitei tehnici sexuale – este rezultatul iubirii. Dacă, dincolo de constatările cotidiene, ar trebui adusă încă o dovadă pentru această teză, am putea-o găsi în materialul amplu al datelor psihanalitice. Studiul celor mai frecvente probleme sexuale – frigiditatea la femei şi formele mai mult sau mai puţin grave de impotenţă psihogenă la bărbaţi – arată că problemele nu sînt cauzate de necunoaşterea tehnicii adecvate, ci de inhibiţiile ce duc la incapacitatea de a iubi. Frica sau aversiunea inspirată de celălalt sex stau la baza acelor dificultăţi ce opresc o persoană să se ofere complet, să acţioneze spontan şi să aibă încredere în partenerul său sexual, în imediatul şi nemijlocirea intimităţii fizice. Dacă persoana inhibată sexual poate scăpa de frică sau de ură şi poate deci să devină capabilă de iubire, atunci problemele sale sexuale se rezolvă. Dacă nu, nici un fel de cunoştinţe despre tehnicile sexuale nu-l vor ajuta.

Deşi tocmai datele terapiei psihanalitice arată cît de eronată este ideea că o cunoaştere a tehnicilor sexuale adecvate ar duce la fericire sexuală şi iubire, ipoteza subiacentă acestei idei, şi anume că iubirea este corolarul satisfacerii sexuale reciproce, a fost în mare măsură influenţată de teoriile lui Freud. Pentru Freud, iubirea era, în principal, un fenomen sexual. „Omul, descoperind din proprie experienţă că iubirea sexuală (genitală) îi oferea cea mai mare satisfacţie, astfel încît aceasta a devenit pentru el, de fapt, prototipul oricărei fericiri, a fost în felul acesta forţat să-şi caute fericirea mai departe pe linia relaţiilor sexuale, să facă din erotismul genital punctul central al vieţii sale."[40] Experienţa iubirii frăţeşti este, pentru Freud,

[40] S.Freud, *Civilization and Its Discontents*, tradus de J.Riviere, The Hogarth Press, Ltd., London, 1953, p.69.

un produs al dorinţei sexuale, dar cu instinctul sexual transformat într-un imbold cu „ţinta interzisă". „Iubirea cu ţintă interzisă a fost, de fapt, saturată iniţial de iubire senzuală, iar în mintea inconştientă a omului aşa a şi rămas."[41] Sentimentul fuziunii, al unităţii („sentimentul oceanic"), care este esenţa trăirii mistice şi rădăcina celui mai intens simţământ de uniune cu o altă persoană sau cu semenii în genere, era interpretat de Freud ca fenomen patologic, ca regresie la o stare primordială de „narcisism fără limite."[42]

De aici nu mai e decît un pas pînă la faptul că pentru Freud iubirea este în sine un fenomen iraţional. Deosebirea dintre iubirea iraţională şi iubirea ca expresie a personalităţii mature nu există pentru el. El a subliniat într-un articol asupra iubirii de transfer[43], că, în esenţă, iubirea de transfer[44] nu diferă de fenomenul „normal" al iubirii. Cînd te îndrăgosteşti, eşti întotdeauna într-o stare vecină cu anormalul, nu mai vezi realitatea, te supui unor imbolduri, faci un transfer al obiectelor iubirii din copilărie. Iubirea ca fenomen raţional, ca realizare supremă a maturităţii nu a constituit un obiect de investigaţie pentru Freud, deoarece că nu avea pentru el o existenţă reală.

Totuşi, ar fi o greşeală să supraestimăm influenţa ideilor lui Freud asupra concepţiei că iubirea este rezultatul atracţiei sexuale sau, mai degrabă, că este *acelaşi lucru* cu satisfacţia sexuală reflectată în sentimente conştiente. De fapt, relaţia cauzală este inversă. Ideile lui Freud au fost influenţate, pe de o parte, de spiritul secolului al nouăsprezecelea, iar pe de altă parte, ele s-au răspîndit datorită stării de spirit dominante după primul război mondial. Printre factorii ce au influenţat atît această stare de spirit, cît şi concepţiile freudiene a fost, în primul rînd, reacţia la moravurile

41 Ibid., p.69.

42 Ibid., p.21.

43 Freud, *Gesamte Werke*, London, 1940-52, vol.X.

44 Termen din psihanaliză ce se referă la un transfer al sentimentelor pacientului asupra medicului curant – n.t.

severe din epoca victoriană. Al doilea factor ce a determinat teoriile lui Freud a fost concepţia dominantă despre om, care se baza pe structura capitalismului. Pentru a dovedi că sistemul capitalist corespunde nevoilor naturale ale omului, trebuia demonstrat faptul că omul este prin natura sa predispus la competiţie şi plin de ostilităţi faţă de semeni. În timp ce economiştii „au demonstrat" acest lucru prin setea nepotolită de cîştig economic, iar darwiniştii prin legea biologică a luptei pentru existenţă şi a selecţiei naturale, Freud a ajuns la acelaşi rezultat presupunînd că bărbatul este îmboldit de o dorinţă nemărginită de cucerire a tuturor femeilor şi că numai presiunea exercitată de societate îl opreşte să acţioneze conform dorinţelor sale. În consecinţă, oamenii sînt în mod necesar geloşi unii pe alţii şi această gelozie reciprocă, precum şi competiţia aferentă vor continua chiar dacă toate motivaţiile sociale şi economice ar dispărea.[45]

În fine, Freud a fost puternic influenţat în gîndirea sa de tipul de materialism predominant în secolul al nouăsprezecelea. Se credea că substratul tuturor fenomenelor mentale se găseşte în fenomenele fiziologice; deci iubirea, ura, ambiţia, gelozia erau explicate de Freud ca tot atîtea rezultate ale diferitelor forme de instinct sexual. El nu vedea că realitatea fundamentală stă în totalitatea existenţei umane, mai cu seamă în condiţia umană comună tuturor şi apoi în practica vieţii determinată de structura specifică a societăţii. (Pasul decisiv ce a dus dincolo de acest tip de materialism a fost făcut de Marx în „materialismul istoric", în care nici trupul, nici vreun instinct precum nevoia de hrană sau posesiune nu servesc drept cheie a înţelegerii omului, ci întregul curs al vieţii omului, „experienţa sa de viaţă".) După Freud, satisfacerea totală şi neinhibată a tuturor dorinţelor instinctuale ar crea sănătatea mintală şi fericirea. Dar fapte clinice evidente demonstrează că bărbatul – şi femeia – care îşi închină viaţa satisfacţiei

[45] Singurul elev al lui Freud care nu s-a dezis niciodată de maestru, dar care în ultimii ani ai vieţii sale şi-a schimbat totuşi ideile despre iubire, a fost Sándor Ferenczi. Pentru o discuţie excelentă asupra acestei teme, vezi *The Leaven of Love*, de Izette de Forest, Harper & Brothers, New York, 1954.

sexuale neîngrădite nu ajung la fericire şi suferă deseori de conflicte sau simptome neurotice grave. Satisfacerea completă a tuturor nevoilor instinctuale nu numai că nu este fundamentul fericirii, dar nici nu garantează măcar sănătatea mintală. Totuşi, ideile lui Freud au putut deveni foarte populare, dar abia în perioada de după primul război mondial, în urma schimbărilor ce au avut loc în spiritul capitalismului, în urma mutării accentului de la economii la cheltuieli, de la autofrustrare ca mijloc de succes economic, la consum ca bază a pieţii în continuă expansiune şi ca principală satisfacţie pentru individul anxios şi robotizat. A nu amîna satisfacerea niciunei dorinţe a devenit tendinţa centrală atît în sfera sexului cît şi în cea a consumului material de toate felurile.

Este interesant să comparăm conceptele lui Freud, care corespund spiritului capitalismului aşa cum exista, încă intact, pe la începutul acestui secol, cu conceptele teoretice ale unuia dintre cei mai străluciţi psihanalişti contemporani, regretatul H.S.Sullivan. În sistemul psihanalitic al lui Sullivan găsim, spre deosebire de cel al lui Freud, o diviziune strictă între sexualitate şi iubire.

Care este semnificaţia iubirii şi a relaţiei intime în concepţia lui Sullivan?

„Relaţia intimă este acel tip de situaţie implicînd doi oameni, care permite validarea tuturor componentelor valorii lor personale. Validarea valorii personale cere un tip de relaţie pe care o numesc colaborare, prin care înţeleg adaptări clar formulate ale comportamentului unei persoane la nevoile exprimate ale persoanei celeilalte, în vederea satisfacerii reciproce, identice – adică tot mai apropiate – şi a menţinerii operaţiunilor de creare a unei securităţi de asemenea crescînde."[46]

[46] H.S.Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W.W.Norton Co., New York, 1953, p.246. Trebuie remarcat faptul că deşi Sullivan dă definiţia în contextul năzuinţelor pre-adolescentine, el vorbeşte despre ele ca despre tendinţe integratoare ce apar în perioada pre-adolescentină, dar „care, atunci cînd sînt complet dezvoltate, le numim iubire" şi spune că această iubire pre-adolescentină „reprezintă începutul a ceva foarte asemănător *iubirii* depline, psihiatric definite".

Dacă dezghiocăm afirmaţia lui Sullivan din limbajul său cam încîlcit, esenţa iubirii este înţeleasă deci ca o relaţie de colaborare în care doi oameni se simt implicaţi:

„Respectăm regulile jocului pentru a ne păstra propriul prestigiu, sentimentul superiorităţii şi al propriei valori."[47]

Aşa cum concepţia despre iubire a lui Freud este o descriere a experienţei unui bărbat patriarhal în condiţiile capitalismului secolului al nouăsprezecelea, descrierea lui Sullivan se bazează pe experienţa personalităţii înstrăinate, orientate spre schimb economic, din secolul al douăzecilea. Este descrierea unui „egocentrism în doi", practicat de doi oameni ce acţionează în interesul lor comun, rezistînd împreună într-o lume ostilă şi alienată. De fapt, această definiţie a relaţiei intime este în principiu valabilă pentru sentimentele oricărei echipe ce cooperează, în care toţi „îşi adaptează comportamentul nevoilor exprimate de cealaltă persoană spre a-şi urmări scopurile comune" (merită remarcat faptul că Sullivan vorbeşte aici de nevoi *exprimate*, cînd, de fapt, cel dintîi lucru ce s-ar putea spune despre iubire este că ea implică o reacţie chiar la nevoi *neexprimate* între doi oameni).

Iubirea ca satisfacere sexuală reciprocă şi iubirea ca „lucru în echipă" şi ca refugiu din faţa însingurării, sînt două forme „normale" de dezintegrare a iubirii în societatea occidentală modernă, constituind patologia social condiţionată a iubirii. Există însă multe forme individuale ale patologiei iubirii, care duc la suferinţe conştiente şi care sînt considerate neurotice de către psihiatri, precum şi de un număr crescînd de profani. Cîteva dintre cele mai frecvente sînt descrise pe scurt în exemplele ce urmează.

Condiţia fundamentală pentru iubirea neurotică rezidă în faptul că unul dintre parteneri sau amîndoi rămîn ataşaţi de figura unui părinte şi îşi transferă sentimentele, aşteptările şi temerile pe care le aveau cîndva faţă de tatăl sau mama lor asupra persoanei iubite în viaţa adultă; persoanele

[47] Ibid., p.246. O altă definiţie a iubirii la Sullivan, cea conform căreia iubirea începe atunci cînd o persoană resimte nevoile altei persoane ca fiind la fel de importante ca ale sale proprii, este mai puţin marcată decît cea de mai sus de un aspect mercantil.

implicate nu ies niciodată din tiparul relaţiei infantile şi caută acest tipar în cerinţele afective din viaţa adultă. În astfel de cazuri, persoana rămîne, din punct de vedere afectiv, un copil de doi sau de cinci sau de doisprezece ani, în timp ce intelectual şi social este la nivelul vîrstei sale cronologice. În cazurile mai grave, această imaturitate emoţională duce la perturbări ale eficienţei sociale, pe cînd în cele mai puţin grave, conflictul se limitează la sfera relaţiilor personale intime.

Sprijinindu-ne pe discuţia noastră anterioară privind personalitatea centrată pe mamă sau pe tată, putem da, pentru acest tip de relaţie neurotică de iubire, următorul exemplu, frecvent întîlnit astăzi, referitor la bărbaţi care în dezvoltarea lor emoţională se opresc la stadiul unui ataşament infantil faţă de mamă. E vorba de bărbaţi care parcă nu s-ar fi despărţit niciodată de mamă. Ei se simt de parcă ar mai fi copii; vor protecţia, iubirea, căldura, grija şi admiraţia mamei; vor iubirea necondiţionată a mamei, o iubire oferită pentru simplul motiv că au nevoie de ea, că sînt „băiatul mamei", că sînt neajutoraţi. Aceşti bărbaţi sînt adeseori foarte afectuoşi şi de-a dreptul fermecători atunci cînd încearcă să facă o femeie să-i iubească şi chiar după ce au reuşit s-o facă. Dar relaţia lor cu femeia respectivă (ca şi cu toţi oamenii, de altfel) rămîne superficială şi iresponsabilă. Scopul lor este să fie iubiţi, nu să iubească. De regulă, bărbaţii de tipul acesta au o doză mare de vanitate şi idei grandioase, mai mult sau mai puţin ascunse. Dacă găsesc femeia potrivită, se simt în siguranţă, în plină formă şi pot da dovadă de multă afecţiune şi farmec. Tocmai din acest motiv sînt aceşti bărbaţi atît de amăgitori. Cînd, după un timp, femeia încetează să mai corespundă fantasticelor lor aşteptări, încep să apară conflictele şi resentimentele. Dacă femeia nu îl admiră tot timpul, dacă are pretenţii la o viaţă a sa proprie, dacă vrea să fie iubită şi protejată ea însăşi şi, în cazuri extreme, dacă nu vrea să treacă cu vederea aventurile lui amoroase cu alte femei (sau chiar să manifeste un interes admirativ faţă de ele), bărbatul se simte profund rănit şi dezamăgit şi, de regulă, îşi explică raţional simţămintele prin ideea că femeia „nu-l iubeşte, este egoistă sau dominatoare". Tot ceea ce nu seamănă cu

atitudinea unei mame iubitoare faţă de copilul ei drăgălaş este luat drept dovadă a lipsei de iubire. Aceşti oameni confundă de obicei comportamentul lor afectuos, dorinţa lor de a plăcea, cu o iubire adevărată şi ajung astfel la concluzia că sînt nedreptăţiţi: consideră că ei înşişi iubesc cît se poate de mult şi se plîng cu amărăciune de ingratitudinea partenerului lor.

Se întîmplă cîteodată ca o astfel de persoană centrată pe mamă să poată funcţiona fără vreun fel de tulburări grave. Dacă mama sa l-a „iubit", într-adevăr, în mod hiperprotector (fiind poate dominatoare, dar nu distructivă), dacă găseşte o soţie de acelaşi tip matern, dacă înzestrarea şi talentele sale îi permit să-şi manifeste farmecul şi să fie admirat (cum se întîmplă uneori cu politicienii de succes), el este „bine adaptat" în sens social, fără să ajungă vreodată la un nivel mai înalt de maturizare. Dar în condiţii mai puţin favorabile – caz, desigur, mai frecvent –, în iubire, dacă nu cumva şi în viaţa socială, bărbatul de acest tip va avea parte de profunde dezamăgiri; cînd acest tip de bărbat este părăsit, apar conflicte şi, deseori, anxietăţi pronunţate şi deprimări.

Într-o formă şi mai gravă a patologiei, fixarea pe mamă este mai profundă şi mai iraţională. La acest nivel, dorinţa nu este, simbolic vorbind, cea de a reveni în braţele protectoare ale mamei sau la sînul ei hrănitor, ci în pîntecele ei a toate primitor şi a toate distrugător. Dacă sănătatea mintală cere, prin firea lucrurilor, să răsari din pîntecele mamei şi să creşti în lume, boala mintală gravă este să fii atras în pîntece, să fii chemat înapoi în el şi răpit vieţii. Acest tip de fixaţie apare de regulă în relaţia cu mame ce se raportează la copiii lor într-un mod înăbuşitor-distrugător. Uneori în numele iubirii, alteori în cel al datoriei, vor să ţină copilul, adolescentul, bărbatul, în ele; el nu trebuie să fie capabil să respire decît prin ele; nu trebuie să poată iubi decît la un nivel sexual superficial, degradant pentru toate femeile celelalte, nu trebuie să fie capabil să devină liber şi independent, ci un veşnic handicapat sau un criminal...

Acest aspect distructiv, devorant este aspectul negativ al figurii mamei. Mama poate da viaţă şi poate lua viaţa. Ea este cea care regenerează, dar şi

cea care distruge, ea poate face miracole de iubire, dar nimeni nu poate face mai mult rău decît ea. În imaginile religioase (ca cea a zeiţei hinduse Kali) şi în simbolismul oniric, pot fi găsite adesea cele două aspecte opuse ale mamei.

O altă formă de patologie neurotică poate fi găsită în cazurile în care principalul ataşament este cel faţă de tată.

Un astfel de caz este cel al bărbatului a cărui mamă este rece şi distantă, iar tatăl (în parte tocmai din pricina răcelii soţiei lui) îşi concentrează toată afecţiunea şi tot interesul asupra fiului. El este un „tată bun", dar în acelaşi timp autoritar. Ori de cîte ori este mulţumit de purtarea fiului, îl recompensează, îi face cadouri, este plin de afecţiune; dar de cîte ori fiul îl nemulţumeşte, el devine distant şi cicălitor. Fiul pentru care afecţiunea tatălui este singura de care are parte, devine ataşat de tatăl lui ca un sclav. Principalul său ţel în viaţă este să-i placă tatălui. Cînd reuşeşte, se simte fericit, apărat şi mulţumit. Dar cînd face o greşeală, cînd are un eşec sau nu reuşeşte să-şi mulţumească tatăl, se simte deprimat, lipsit de iubire, renegat. În viaţa sa ulterioară, un astfel de bărbat va încerca să găsească un personaj patern căruia să i se ataşeze într-un mod asemănător. Întreaga sa viaţă devine o succesiune de bune şi proaste dispoziţii, ce depind de mulţumirea sau nemulţumirea tatălui. Astfel de oameni sînt adesea plini de succese în cariera lor socială. Sînt conştiincioşi, serioşi, energici – în cazul în care cel pe care şi l-au ales drept imagine a tatălui ştie cum să se poarte cu ei. Dar în relaţia lor cu femeile rămîn distanţi şi reci. Femeia nu are o însemnătate centrală pentru ei; de regulă au un uşor dispreţ pentru ea, adesea sub masca unei preocupări paterne pentru o fetiţă mică. Iniţial, ei impresionează, poate, femeia, prin trăsăturile lor masculine, dar pe urmă o dezamăgesc tot mai mult, căci femeia cu care s-au căsătorit descoperă că ei îi este rezervat doar un rol secundar pe lîngă afecţiunea primară faţă de personajul patern care este proeminent în viaţa soţului lor tot timpul; aşa se întîmplă, cu excepţia cazului că soţia s-a întîmplat să rămînă ataşată de tatăl ei şi este deci fericită cu un soţ care se poartă cu ea ca şi cu un copil capricios.

Este mult mai complicat tipul de tulburare neurotică în iubire care se bazează pe o altfel de situaţie a părinţilor: cea care se instalează atunci cînd părinţii nu se iubesc, dar sînt prea reţinuţi pentru a se certa sau a arăta orice alt semn de nemulţumire, pe faţă. Această reţinere îi face totodată lipsiţi de spontaneitate în relaţiile lor cu copiii. Ceea ce simte o fetiţă într-o astfel de situaţie, este o atmosferă de „corectitudine", dar una care nu permite niciodată o apropiere de tată sau de mamă şi deci lasă copilul nelămurit şi speriat. Fetiţa nu este niciodată sigură de sentimentele părinţilor; există mereu un element necunoscut, un mister ce pluteşte în atmosferă.

În consecinţă, fetiţa se retrage într-o lume a sa proprie, visează cu ochii deschişi, rămîne distantă şi va avea aceeaşi atitudine şi în relaţiile sale de iubire de mai tîrziu.

În continuare, această retragere duce la dezvoltarea unei anxietăţi puternice, a unui simţămînt de proastă aşezare în lume şi se ajunge astfel, adesea, la tendinţe masochiste, ca unic mod de a trăi o emoţie intensă. Adesea, o astfel de femeie va prefera ca soţul ei să facă scene şi să strige la ea, decît să se menţină în limitele unui comportament normal şi rezonabil, deoarece în felul acesta îi ia măcar povara de tensiune şi frică; nu arareori, ea însăşi îi provoacă inconştient un asemenea comportament pentru a termina o dată cu nesiguranţa chinuitoare a neutralităţii afective.

Alte forme frecvente ale iubirii iraţionale sînt descrise în paragraful următor, dar fără să mai analizăm factorii specifici din dezvoltarea infantilă din care îşi trag rădăcinile:

O formă de pseudo-iubire, deloc rară, resimţită ca fiind „marea iubire" (şi cel mai adesea descrisă ca atare în filme şi romane) este *iubirea idolatră.* Dacă o persoană nu ajunge la un nivel la care să capete un simţ al identităţii proprii, al propriului eu, înrădăcinat în propriile sale puteri, atunci tinde să „idolatrizeze" persoana iubită. Rămînînd înstrăinată de propriile sale puteri, şi le proiectează în persoana iubită, care este adorată ca un *summum bonum*, purtător al întregii iubiri, al întregii lumini, al întregii străluciri. Se

privează singură, în acest proces, de orice simţământ al propriei forţe şi se pierde în persoana iubită în loc să se găsească pe sine. Dat fiind că, de regulă, nici o persoană nu poate să fie, pe termen lung, la înălţimea aşteptărilor unui adorator (sau ale unei adoratoare) ce o idolatrizează, dezamăgirea va apărea fără doar şi poate, iar ca remediu va fi căutat un nou idol. Şi asta se va repeta, în anumite cazuri, la nesfîrşit. Ceea ce caracterizează acest tip de iubire idolatră este, la început, intensitatea şi caracterul năprasnic al trăirii sentimentului. Iubirea aceasta idolatră este adesea descrisă ca marea şi adevărata iubire, dar deşi este înţeleasă ca prototip al intensităţii şi profunzimii iubirii, de fapt demonstrează doar setea de iubire şi disperarea adoratorului. Nu mai este nevoie să spunem că, destul de frecvent, două persoane ajung să se idolatrizeze reciproc ceea ce, uneori, în cazuri extreme, oferă tabloul unei *folie à deux*.

O altă formă de pseudo-iubire este cea care s-ar putea numi *„iubire sentimentală"*. Esenţa sa constă în faptul că iubirea este resimţită numai în fantezie şi nu în relaţia de aici şi de acum cu o altă persoană reală. Cea mai răspîndită formă a acestui tip de iubire se găseşte în surogatul de satisfacţie afectivă resimţit de consumatorul filmelor de dragoste, al poveştilor de dragoste de prin reviste şi al cîntecelor de dragoste. Toate dorinţele neîmplinite de iubire, de uniune, de intimitate îşi găsesc satisfacţie prin consumarea acestor produse. Un bărbat şi o femeie care în relaţia lor cu soţia sau soţul nu au fost în stare vreodată să treacă dincolo de zidul izolării, sînt mişcaţi pînă la lacrimi urmărind povestea fericită sau nefericită de dragoste a cuplului de pe ecran. Pentru multe cupluri, urmărirea acestor poveşti pe ecran este singura ocazie în care simt iubire, dar nu unul pentru altul, ci împreună, ca spectatori ai „iubirii" altora. Atîta timp cît iubirea este un vis visat cu ochii deschişi, ei pot participa la ea; dar de îndată ce revin la relaţia concretă dintre doi oameni reali, ei devin reci.

Un alt aspect al iubirii sentimentale este abstragerea iubirii în termeni temporali. Un cuplu poate fi profund mişcat de amintiri despre iubirea lor din trecut, deşi în trecutul acela ei nu au simţit nici o iubire sau pot fi

mişcaţi de fantezii despre viitoarea lor iubire. Cîte cupluri logodite sau proaspăt căsătorite nu visează oare la strălucirea iubirii lor din viitor, deşi în momentul pe care îl trăiesc încep deja să fie plictisiţi unul de altul? Această tendinţă coincide cu o atitudine generală caracteristică omului modern. El trăieşte în trecut sau în viitor, dar nu în prezent. El îşi aminteşte cu sentimentalism de copilăria şi mama sa ori face planuri fericite pentru viitor. Fie că este trăită prin surogatul experienţelor fictive ale altora, fie că este deplasată din prezent către trecut sau viitor, această formă abstractă şi alienată de iubire serveşte drept narcotic destinat să aline durerea realităţii, a însingurării şi izolării individului.

Mai există şi o formă de iubire neurotică ce derivă din folosirea unor *mecanisme proiective*, spre a-ţi eluda propriile probleme, fiind preocupat, în schimb, de defectele şi slăbiciunile persoanei „iubite". Din acest punct de vedere, indivizii se comportă în mare măsură asemănător cu grupurile, naţiunile sau religiile: au un fin spirit de observaţie pentru cele mai mărunte deficienţe ale celuilalt şi trec mîndri înainte ignorîndu-le pe ale lor proprii, fiind tot timpul ocupaţi să încerce să-l acuze sau să-l corecteze pe celălalt. Dacă doi oameni fac amîndoi acest lucru – cum se întîmplă de multe ori –, relaţia de iubire se transformă într-o relaţie de proiecţie mutuală. Dacă sînt dominator sau nehotărît sau lacom, acuz partenerul meu de toate acestea şi – în funcţie de caracterul meu – vreau să-l lecuiesc sau să-l pedepsesc. Cealaltă persoană face la fel şi în felul acesta amîndoi reuşesc să-şi uite propriile probleme şi deci nu mai întreprind nimic pentru propria lor dezvoltare.

O altă formă de proiecţie este proiecţia propriilor probleme asupra copiilor. O astfel de proiecţie se insinuează pentru prima oară, nu arareori, în însăşi dorinţa de a avea copii. În astfel de cazuri, dorinţa de a avea copii este determinată mai ales de proiecţia problemei propriei existenţe asupra existenţei copiilor. Cînd o persoană simte că nu a fost în stare să dea sens propriei sale vieţi, încearcă să-i dea sens prin viaţa copiilor. Dar, în felul acesta, este condamnat la eşec, şi în ce-l priveşte pe el, dar *mai ales* în ce-i

priveşte pe copii. În ce-l priveşte pe el, căci problema existenţei nu poate fi rezolvată decît de fiecare pentru sine şi nu prin delegaţie; iar în ce-i priveşte pe copii, deoarece îi lipsesc tocmai calităţile necesare pentru a-i ghida pe copii în propria lor încercare de a da un rost existenţei. Copiii servesc drept ţinte proiective şi atunci cînd se pune problema de a desface o căsătorie nefericită. Veşnicul argument al părinţilor într-o astfel de situaţie este că ei nu se pot despărţi pentru a nu priva copilul de binecuvîntarea unui cămin unit. Orice studiu atent al problemei va arăta, totuşi, că atmosfera de tensiune şi nefericire din „familia unită" este mult mai nocivă pentru copii decît ar fi o ruptură deschisă, care i-ar învăţa cel puţin că omul este în stare să pună capăt unei situaţii intolerabile printr-o decizie curajoasă.

O altă eroare frecventă trebuie menţionată aici. Şi anume, iluzia că iubirea presupune neapărat absenţa oricărui conflict. Exact aşa cum oamenii cred, în mod obişnuit, că suferinţa şi tristeţea trebuie evitate cu orice preţ, ei cred şi că iubirea înseamnă absenţa oricărui conflict. Şi găsesc argumente serioase pentru această idee în faptul că luptele din jurul lor par să fie doar interacţiuni distructive care nu aduc nici un bine persoanelor implicate. Dar cauza acestui fapt este că la majoritatea oamenilor, „conflictele" sînt, în realitate, doar încercări de escamotare a *adevăratelor* probleme. Ele sînt neînţelegeri privind chestiuni minore şi superficiale care, prin însăşi natura lor, nu duc la vreo clarificare sau la vreo soluţie. Conflictele reale dintre doi oameni, cele care nu servesc doar ca acoperire sau proiecţie, ci sînt trăite la nivelul profund al realităţii interioare căreia îi aparţin, nu sînt distructive. Ele duc la clarificare, produc un catharsis, din care ambele persoane ies cu mai multă cunoaştere şi mai multă forţă. Ajungem astfel să subliniem iarăşi ceva ce am spus deja.

Iubirea este posibilă numai dacă două persoane comunică una cu alta din centrul existenţei lor, deci dacă fiecare dintre ele se simte pe sine însăşi din centrul existenţei sale. Numai această „experienţă centrală" este o realitate umană, numai aici este viaţă cu adevărat, numai aici se găseşte baza pentru iubire. Iubirea, trăită în felul acesta, este o provocare continuă; nu

este prilej de odihnă, ci mişcare, creştere, conlucrare; nici nu are importanţă dacă duce la armonie sau la conflict, la bucurie sau la tristeţe, acest fapt este secundar faţă de acela că doi oameni se simt unul pe altul în esenţa fiinţei lor; că ei formează amîndoi laolaltă o unitate, rămînînd totodată fiecare în parte o unitate, nefugind nici unul din ei de sine însuşi. Există o singură dovadă pentru prezenţa iubirii între doi oameni: profunzimea relaţiei, însufleţirea şi forţa din fiecare persoană implicată – iată fructul prin care se recunoaşte iubirea.

Tot aşa cum roboţii nu se pot iubi unul pe altul, ei nu-l pot iubi nici pe Dumnezeu. *Dezintegrarea iubirii de Dumnezeu* a ajuns la aceleaşi proporţii ca dezintegrarea iubirii de oameni. Acest fapt este într-o flagrantă contradicţie cu ideea că am fi martorii unei renaşteri religioase în epoca aceasta. Nimic nu poate fi mai departe de adevăr. Ceea ce vedem (chiar dacă există excepţii) este o regresie la conceptul idolatric de Dumnezeu şi o transformare a iubirii de Dumnezeu într-o relaţie adecvată unei structuri caracteriale alienate. Regresia la un concept idolatric al lui Dumnezeu poate fi constatată uşor. Oamenii sînt anxioşi, lipsiţi de principii sau credinţă, ei se simt lipsiţi de orice ţel în afară de cel de a merge înainte; deci ei continuă să rămînă copii şi să spere că un tată sau o mamă le va veni în ajutor dacă vor avea nevoie.

Este adevărat că în culturile religioase, precum cea a evului mediu, omul obişnuit îl privea de asemenea pe Dumnezeu ca pe un tată sau ca pe o mamă gata să-i sară în ajutor. Dar, în acelaşi timp, îl lua în serios pe Dumnezeu, în sensul că ţelul suprem al vieţii sale era să trăiască în acord cu principiile Lui, să facă din „mîntuire" preocuparea sa supremă, căreia toate activităţile celelalte îi erau subordonate. Astăzi, nici un efort de felul acesta nu-şi face simţită prezenţa. Viaţa de zi cu zi este strict separată de orice valori religioase. Este închinată năzuinţei la bunăstare materială şi la succes pe piaţa de personalităţi. Principiile pe care sînt construite toate eforturile lumeşti sînt cele ale indiferenţei şi egocentrismului (ultimul denumit adesea „individualism" sau „iniţiativă individuală"). Omul din culturile cu

adevărat religioase poate fi comparat cu copiii de opt ani, care au nevoie ca tatăl să le vină în ajutor, dar care încep să adopte deja învăţăturile şi principiile acestui tată în propria lor viaţă. Omul contemporan este mai degrabă ca un copil de trei ani, care strigă după tata cînd are nevoie de el, iar în rest, dacă e lăsat să se joace, îşi este pe deplin suficient sieşi.

În această privinţă, cu această dependenţă infantilă a noastră de o imagine antropomorfă a lui Dumnezeu şi fără modelarea vieţilor noastre după principiile lui Dumnezeu, sîntem mai aproape de un trib primitiv adorator de idoli, decît de cultura religioasă a evului mediu. Într-o altă privinţă, situaţia noastră religioasă prezintă trăsături noi, caracteristice exclusiv societăţii capitaliste occidentale contemporane. Mă pot referi aici la cîteva afirmaţii făcute într-un capitol anterior al acestei cărţi. Omul modern s-a transformat pe sine însuşi într-o marfă; îşi consideră energia vitală o investiţie pe care trebuie s-o facă cît mai profitabilă, avînd în vedere poziţia şi situaţia lui pe piaţa de personalităţi. El este înstrăinat de sine însuşi, de semenul său şi de natură. Ţelul său principal este un schimb profitabil al priceperii şi cunoştinţelor sale, chiar a lui însuşi, a „pachetului lui de personalitate" cu alţii, care sînt de asemenea dispuşi la un schimb corect şi profitabil. Viaţa nu are alt ţel decît acela de a te mişca, nu are alt principiu decît acela al unui schimb corect, nu dă alte satisfacţii decît cea de a consuma.

Ce poate să însemne conceptul de Dumnezeu în aceste condiţii? Acest concept este transpus din semnificaţia sa religioasă originară într-un înţeles potrivit culturii alienate a succesului. În renaşterea religioasă recentă, credinţa în Dumnezeu a fost transformată într-o stratagemă psihologică destinată să-l facă pe om mai adecvat luptei competiţionale.

Religia se aliază cu autosugestia şi psihoterapia pentru a ajuta omul în afacerile sale. În anii douăzeci, Dumnezeu încă nu era chemat în ajutor pentru „a ameliora personalitatea" cuiva. Cartea de mare succes din 1938, *How to Win Friends and Influence People [Cum să cîştigi preieteni şi influenţă – n.t.]*, a lui Dale Carnegie, rămîne la un nivel strict laic. Rolul pe care îl

îndeplinea cartea lui Carnegie atunci, îl îndeplineşte însă acum cartea de foarte mare succes: *The Power of Positive Thinking [Puterea gîndirii pozitive – n.t.]*, scrisă de Reverend N. V. Peale. În această carte religioasă, nici nu se pune problema dacă preocuparea noastră predominantă pentru succes este, în sine, în acord cu spiritul religiei monoteiste. Dimpotrivă, acest ţel suprem nu este niciodată pus la îndoială, iar credinţa în Dumnezeu şi rugăciunea sînt recomandate ca mijloace de a-ţi creşte capacitatea de a avea succes. Exact aşa cum psihiatrii moderni recomandă fericirea angajatului pentru ca el să fie mai atrăgător pentru clienţi, anumiţi prelaţi recomandă iubirea de Dumnezeu pentru ca să ai mai mult succes. „Fă-l pe Dumnezeu asociatul tău" înseamnă să-l transformi pe Dumnezeu într-un asociat în afaceri, şi nu să devii una cu el prin iubire, dreptate şi adevăr. Exact aşa cum iubirea frăţească a fost înlocuită prin corectitudinea impersonală, Dumnezeu a fost transformat într-un îndepărtat director general al firmei „Universul, S.A.": ştii că este acolo, conduce piesa (deşi piesa s-ar juca poate şi fără el), nu-l vezi niciodată, dar îi conştientizezi conducerea cînd „îţi joci rolul tău".

IV.
Practica iubirii

Ne-am ocupat de aspectele teoretice ale artei de a iubi, iar acum sîntem confruntaţi cu o problemă mult mai dificilă, cu problema *practicii artei de a iubi*. Dar oare se poate învăţa ceva despre practica unei arte, altfel decît practicînd-o?

Dificultatea problemei este accentuată de faptul că majoritatea oamenilor de astăzi, şi deci mulţi cititori ai cărţii de faţă, se aşteaptă să capete reţete de tipul „cum s-o faci tu însuţi", ceea ce înseamnă, în cazul nostru, că se aşteaptă să fie învăţaţi cum să iubească. Mă tem că toţi cei ce abordează capitolul de faţă în acest spirit vor fi profund dezamăgiţi. Să iubeşti este o trăire personală, pe care nimeni nu o poate avea decît prin sine însuşi şi pentru sine însuşi; de fapt, abia dacă există cineva care să nu fi avut această experienţă, măcar într-o formă rudimentară, în copilărie, în adolescenţă sau

ca adult. Ceea ce poate oferi o discuţie despre practica iubirii este să prezinte premisele artei de a iubi, căile ei de abordare şi practica acestor premise şi căi. Dar în această direcţie, paşii nu pot fi făcuţi decît de tine însuţi, iar discuţia ia sfîrşit înainte ca pasul decisiv să fi fost făcut. Totuşi, cred că discuţia despre căile de abordare poate fi utilă în învăţarea artei – cel puţin în cazul celor ce s-au eliberat de dorinţa de a căpăta „reţete".

Practica oricărei arte are cîteva cerinţe generale, indiferent dacă avem de-a face cu arta lemnăriei, a medicinii sau a iubirii. Înainte de toate, practica unei arte cere *disciplină*. Nu voi fi niciodată bun într-un domeniu dacă nu îl practic disciplinat; tot ceea ce fac numai dacă „am chef" poate fi cel mult un hobby drăguţ şi amuzant, dar nu voi ajunge niciodată un maestru în arta respectivă. Dar problema nu este numai cea a disciplinei în practicarea unei anumite arte (să zicem că o practic în fiecare zi un anumit număr de ore), ci este şi cea a disciplinei în întreaga ta viaţă. S-ar putea crede că nimic nu este mai simplu de învăţat pentru omul modern decît disciplina. Oare nu îşi petrece el opt ore pe zi într-un mod cît se poate de disciplinat la un loc de muncă strict rutinizat? Adevărul este, totuşi, că omul modern are excesiv de puţină autodisciplină în afara sferei muncii. Cînd nu munceşte, vrea să trîndăvească, să piardă vremea sau, ca să folosim un cuvînt mai drăguţ, „să se relaxeze". Această dorinţă de trîndăveală este în mare măsură o reacţie la rutinizarea vieţii. Tocmai pentru că omul este forţat să-şi cheltuiască energia opt ore pe zi în scopuri care nu sînt ale lui proprii şi într-un mod care nu este al lui propriu, ci prescris pentru el de ritmul muncii, el se revoltă şi revolta sa capătă forma unei indulgenţe infantile faţă de sine însuşi. În plus, în bătălia sa împotriva autoritarismului, omul a devenit distructiv faţă de orice disciplină, atît faţă de cea impusă de o autoritate iraţională, cît şi faţă de o disciplină raţională pe care ar trebui să şi-o impună el însuşi. Fără o astfel de disciplină, viaţa devine, totuşi, risipită, haotică şi lipsită de concentrare.

Faptul că şi *concentrarea* constituie o condiţie necesară pentru stăpînirea unei arte nu mai trebuie demonstrat. Oricine a încercat vreodată să

învețe o artă o știe. Totuși, mai mult chiar decît autodisciplina, concentrarea este rară în cultura noastră. Cultura noastră duce la un mod de viață neconcentrat și difuz, căruia abia dacă îi putem găsi undeva un precedent. Faci mai multe lucruri deodată: citești, asculți radio, vorbești, fumezi, mănînci, bei. Ești consumatorul cu gura larg deschisă, gata să înghită orice: imagini, băuturi, cunoștințe. Această lipsă de concentrare devine evidentă în dificultatea de a fi singuri cu noi înșine. Să stea liniștiți, fără să vorbească, fără să fumeze, fără să citească, fără să bea este ceva imposibil pentru cei mai mulți oameni. Ei devin nervoși, agitați și trebuie să facă ceva cu mîinile, cu gura. (Fumatul este unul din simptomele acestei lipse de concentrare; el ocupă mîna, gura, ochii și nasul.)

Un al treilea factor este *răbdarea*. Iarăși, oricine a încercat vreodată să învețe o artă, știe că răbdarea este strict necesară dacă vrei să realizezi ceva. Dacă alergi după rezultate rapide, nu vei învăța niciodată o artă. Totuși, pentru omul modern, răbdarea este la fel de dificil de practicat ca disciplina și concentrarea. Întregul nostru sistem industrial întreține exact contrariul: rapiditatea. Toate mașinăriile noastre sînt făcute de dragul rapidității: mașina sau avionul ne duc repede la destinație și cu cît mai repede cu atît mai bine. Mașinile care fac aceeași cantitate de produse în jumătate de timp sînt de două ori mai bune decît cele mai vechi și mai încete. Desigur, există rațiuni economice importante pentru asta. Și, ca în multe alte privințe, valorile umane sînt acum determinate de valorile economice. Ceea ce este bine pentru mașini, trebuie să fie bine și pentru oameni – asta este logica. Omul modern crede că pierde ceva – și anume, timp –, dacă nu face lucrurile repede; și totuși, nu știe ce să facă cu timpul pe care îl cîștigă, nu știe decît să și-l omoare.

În fine, o condiție pentru a învăța orice artă este *preocuparea majoră* pentru stăpînirea acelei arte. Dacă arta respectivă nu este de o importanță majoră pentru el, ucenicul nu o va învăța niciodată. El va rămîne, în cel mai fericit caz, un bun diletant, dar nu va deveni niciodată maestru. Această condiție este la fel de necesară pentru arta de a iubi ca pentru oricare altă

artă. Se pare, totuşi, că în cazul artei de a iubi, raportul dintre maeştri şi diletanţi este mult mai puternic înclinat în favoarea diletanţilor decît în cazul altor arte.

Încă un lucru mai trebuie spus despre condiţiile generale pentru a învăţa o artă. Învăţarea unei arte nu se începe direct, ci oarecum indirect. Trebuie învăţate o mulţime de lucruri – aparent fără nici o legătură – înainte de a începe cu arta însăşi. Un ucenic în tîmplărie începe prin a învăţa cum să netezească lemnul; un ucenic în arta cîntatului la pian începe prin a exersa game; un ucenic în arta zen a arcaşului începe prin a face exerciţii de respiraţie.[48] Dacă vrei să ajungi maestru într-o artă, oricare ar fi ea, trebuie să-i închini toată viaţa ta sau, cel puţin, să-ţi legi toată viaţa de ea. Propria ta persoană devine un instrument în practicarea artei respective şi trebuie ţinută în formă, corespunzător funcţiilor specifice pe care le are de îndeplinit. În ce priveşte arta de a iubi, asta înseamnă că oricine doreşte să devină maestru al acestei arte, trebuie să înceapă prin a *exersa* disciplina, concentrarea şi răbdarea în toate momentele vieţii sale.

Cum să exersezi disciplina? Bunicii noştri ar fi fost mult mai bine pregătiţi să răspundă la această întrebare. Recomandările lor erau să te scoli dimineaţa devreme, să nu-ţi permiţi nici un lux inutil, să munceşti din greu. Acest tip de disciplină avea dezavantaje evidente. Era rigidă şi autoritară, centrată pe virtuţile sobrietăţii şi austerităţii şi era, în multe privinţe, ostilă vieţii. Iar ca reacţie la acest tip de disciplină, a apărut o tendinţă crescîndă de a fi suspicioşi faţă de *orice fel* de disciplină şi de a fi de o indulgenţă indisciplinată şi trîndavă în tot restul vieţii în afara şi în compensarea vieţii rutinizate impuse în timpul celor opt ore de muncă. Să te scoli la oră fixă, să dedici zi de zi un anumit timp unor activităţi ca meditaţia, lectura, muzica, plimbarea; să nu-ţi permiţi sau să-ţi permiţi doar în anumite limite activităţi evazive ca lectura unor romane poliţiste sau urmărirea unor filme

[48] Pentru o imagine a concentrării, disciplinei, răbdării şi preocupării necesare pentru învăţarea unei arte, trimit cititorul la *Zen in the Art of Archery*, de E.Herrigel, Pantheon Books, Inc., New York, 1953.

de aventuri, să nu mănînci prea mult, să nu bei prea mult sînt cîteva dintre regulile evidente şi rudimentare. Este esenţial, totuşi, ca disciplina să nu fie practicată ca o regulă impusă din exterior, ci să devină expresia propriei tale voinţe; să fie resimţită ca o plăcere, iar cu timpul să te obişnuieşti cu un anumit tip de comportament care să-ţi lipsească dacă nu-l mai urmezi. Unul din aspectele nefericite ale concepţiei noastre occidentale despre disciplină (şi despre orice virtute) este că practicarea sa este considerată chinuitoare: dacă nu ar fi chinuitoare, nu ar putea fi considerată „bună". Orientul a recunoscut de multă vreme că tot ceea ce este bun pentru om – pentru trupul şi pentru sufletul lui – trebuie să fie totodată plăcut, chiar dacă la început trebuie învinsă o oarecare rezistenţă.

Concentrarea este cu mult mai greu de practicat în cultura noastră, în care totul pare să acţioneze împotriva capacităţii de concentrare. Cel mai important pas în deprinderea concentrării este să înveţi să stai singur cu tine însuţi, fără să citeşti, fără să asculţi radio, fără să fumezi sau să bei. Într-adevăr, să fii în stare să te concentrezi înseamnă să fii în stare să fii singur cu tine însuţi, iar capacitatea aceasta este tocmai o condiţie a capacităţii de a iubi. Dacă sînt ataşat unei alte persoane pentru că nu pot sta pe propriile mele picioare, acea persoană îmi salvează poate viaţa, dar relaţia cu ea (sau cu el) nu este o relaţie de iubire. În mod paradoxal, capacitatea de a fi singur este condiţia capacităţii de a iubi. Oricine încearcă să fie singur cu sine însuşi va descoperi cît de dificil este s-o faci. Va începe prin a se simţi neliniştit, agitat sau îl va cuprinde chiar o considerabilă anxietate. Va fi tentat să-şi explice raţional lipsa de disponibilitate pentru a continua exerciţiul acesta, spunîndu-şi că nu are nici un rost, că este o prostie, că îi răpeşte prea mult timp etc. etc. Va constata de asemenea că îi vin în minte tot felul de gînduri care îl iau în posesie. Se va surprinde gîndindu-se la planurile pentru restul zilei sau la dificultăţile legate de vreun lucru pe care îl are de făcut sau se va gîndi unde să meargă seara sau la tot felul de alte lucruri care îi vor invada mintea şi nu-i vor permite să şi-o golească. Ar putea fi util să facă nişte exerciţii foarte simple ca, de pildă, să stea într-o

poziţie relaxată (nici trîndavă, nici rigidă), să-şi închidă ochii şi să încerce să vadă un ecran alb în faţa ochilor, să încerce să înlăture toate imaginile şi gîndurile ce intervin, apoi să încerce să-şi urmărească respiraţia; nu să se gîndească la ea, nici să nu şi-o forţeze, ci s-o urmărească doar şi, astfel, să o simtă, apoi să încerce să-şi simtă „eu"-l; eu = eu însumi, ca centru al puterilor mele, ca cel ce creează propria mea lume. Ar trebui făcut un asemenea exerciţiu de concentrare în fiecare dimineaţă, timp de cel puţin douăzeci de minute (dacă se poate, mai mult) şi în fiecare seară înainte de culcare.[49]

Pe lîngă exerciţiile de acest fel, trebuie să învăţăm să ne concentrăm pe tot ceea ce facem, indiferent dacă ascultăm muzică, citim o carte, stăm de vorbă cu cineva sau privim un peisaj. Activitatea din momentul respectiv trebuie să fie singurul lucru care contează, lucrul căruia i te dedici pe deplin. Dacă eşti concentrat, contează prea puţin *ce anume* faci; atît lucrurile importante cît şi cele lipsite de importanţă capătă o nouă dimensiune a realităţii, deoarece sînt privite cu toată atenţia. Pentru a învăţa să ne concentrăm este necesar să evităm, pe cît se poate, conversaţiile banale, adică, mai precis: conversaţiile care nu sînt autentice. Dacă doi oameni vorbesc despre creşterea unui pom pe care îl cunosc amîndoi sau despre gustul plinii pe care tocmai au mîncat-o împreună sau despre o problemă comună de la locul lor de muncă, o astfel de conversaţie poate fi relevantă, în cazul în care cei doi simt lucrul despre care vorbesc şi nu au de-a face cu el doar într-o modalitate abstractizată; pe de altă parte, o conversaţie poate privi chestiuni de politică sau de religie şi să fie totuşi trivială; acest lucru se întîmplă cînd cei doi vorbesc în clişee, cînd nu pun inimă în ceea ce spun. Aş adăuga aici că la fel de importantă ca evitarea conversaţiei banale este şi evitarea companiei proaste. Prin compania proastă nu mă

[49] În timp ce în culturile orientale, în special în cele indiene, există un număr considerabil de teorii şi de practici de acest fel, scopuri similare sînt urmărite în anii din urmă şi în occident. Cea mai semnificativă este, după părerea mea, şcoala lui Gindler, al cărei ţel este simţirea propriului corp. Pentru înţelegerea metodei lui Gindler, vezi de asemenea lucrările făcute de Charlotte Selver, în conferinţele şi cursurile sale de la New School, din New York.

refer numai la oamenii vicioşi sau distructivi, compania acestora trebuie evitată întrucît influenţa lor este otrăvitoare şi deprimantă. Mă refer însă şi la compania unor zombi, a unor oameni al căror suflet este mort, chiar dacă trupul le este viu; a oamenilor ale căror gînduri şi conversaţie sînt banale, care pălăvrăgesc în loc să vorbească şi care susţin opinii-clişeu, în loc să gîndească. Totuşi, nu este întotdeauna posibil să eviţi compania unor oameni de felul acesta şi nici nu este necesar. Dacă nu reacţionezi cum se aşteaptă ei – adică în clişee şi banalităţi –, ci direct şi omeneşte, constaţi adesea că astfel de oameni îşi schimbă comportamentul, ajutaţi tocmai de surpriza produsă de şocul neaşteptatului.

Să fii concentrat în relaţiile cu alţii înseamnă în primul rînd să fii în stare să-i asculţi. Cei mai mulţi oameni îi ascultă pe ceilalţi sau chiar le dau sfaturi, fără să-i asculte, de fapt. Ei nu iau în serios spusele celuilalt şi nu iau în serios nici ceea ce spun ei înşişi. În consecinţă, convorbirea îi oboseşte. Ei îşi închipuie că ar fi şi mai obosiţi dacă ar asculta concentraţi. Dar tocmai contrariul este adevărat. Orice activitate pe care te concentrezi te face mai treaz (deşi ulterior se instalează o oboseală firească şi benefică), pe cînd orice activitate pe care nu te concentrezi te face somnolent şi în acelaşi timp te face să adormi greu la sfîrşitul zilei.

Să fii concentrat înseamnă să trăieşti pe deplin în prezent, aici şi acum, şi nu să te gîndeşti mereu, în momentul în care faci ceva, la următorul lucru pe care îl ai de făcut. Nu mai este nevoie să spun că cei care se iubesc unul pe celălalt trebuie în mod deosebit să practice concentrarea. Trebuie să fie apropiaţi unul de celălalt fără să se eschiveze în nenumăratele feluri în care se face de obicei acest lucru. Începutul practicii concentrării va fi dificil; va părea că scopul acesta nu va putea fi atins niciodată. Faptul că este nevoie de răbdare, nici nu mai trebuie spus. Dacă nu ştii că toate vin la timpul lor şi vrei să forţezi lucrurile, atunci, într-adevăr, nu vei reuşi niciodată să te concentrezi, nici în altceva, nici în arta de a iubi. Dacă vrei să-ţi faci o idee despre ce este răbdarea, nu trebuie decît să urmăreşti un copil care învaţă să meargă. Cade, cade iarăşi şi iarăşi, şi totuşi continuă să încerce şi să se

perfecţioneze pînă cînd într-o zi va merge fără să mai cadă. Cîte nu i-ar reuşi omului adult dacă ar avea răbdarea copilului şi concentrarea sa în urmărirea ţelurilor importante pentru el!

Nu poţi învăţa să te concentrezi fără să devii *sensibil la tine însuţi*. Ce înseamnă asta? Să te gîndeşti tot timpul la tine însuţi, să te „analizezi" sau ce altceva? Dacă am vorbi despre a fi sensibil la o maşină, nu ar fi deloc greu să ne facem înţeleşi. Oricine conduce un automobil, de pildă, este sensibil la el. Cel mai mic zgomot neobişnuit este remarcat imediat şi cea mai mică schimbare în puterea motorului, deopotrivă. De asemenea, şoferul este sensibil la schimbările suprafeţei şoselei, la mişcările maşinilor din faţa şi din spatele lui. Totuşi, el *nu se gîndeşte* la toţi aceşti factori; mintea lui este într-o stare de alertă relaxată, deschisă tuturor schimbărilor relevante pentru problema pe care este concentrat: cea de a conduce în siguranţă automobilul.

Dacă ne referim la starea de a fi sensibil la o altă fiinţă umană, găsim exemplul cel mai grăitor în sensibilitatea şi responsabilitatea unei mame pentru copilul ei. Ea observă anumite schimbări corporale, necesităţile, fricile, chiar înainte de a fi clar exprimate. Ea se trezeşte pentru că plînge copilul, cînd un alt sunet, mult mai puternic, nu ar trezi-o. Toate acestea înseamnă că ea este sensibilă la manifestările vieţii copilului; nu este anxioasă sau îngrijorată, ci într-o stare de echilibru alert, receptiv la orice comunicare semnificativă ce vine de la copil. În acelaşi fel poţi fi sensibil la tine însuţi. Eşti conştient, de pildă, de o stare de oboseală sau deprimare şi în loc să te laşi în voia ei şi să o susţii cu gînduri negre, care sînt întotdeauna la îndemînă, te întrebi „oare ce s-a întîmplat? oare de ce sînt deprimat?". Acelaşi lucru îl faci cînd observi că eşti iritat sau furios sau predispus la visare sau la alte activităţi evazive. În toate cazurile acestea, important este să fii conştient de stările respective, şi nu să le găseşti o mie şi una de explicaţii raţionale şi, în pînă la urmă, să fii deschis propriei tale voci interioare, care îţi va spune – adesea pe loc – de ce eşti anxios, deprimat sau iritat.

Omul obişnuit este sensibil la procesele sale corporale; el observă toate schimbările ce survin, cele mai mici dureri; acest tip de sensibilitate corporală este relativ uşor de resimţit pentru că majoritatea persoanelor au o imagine despre felul cum se simt atunci cînd le merge bine. Aceeaşi sensibilitate faţă de procesele mentale este însă mult mai problematică, deoarece mulţi oameni nu au cunoscut niciodată o persoană care să fi funcţionat, din acest punct de vedere, optim. Ei iau drept normă funcţionarea psihică a părinţilor şi a rudelor sau a grupului social în care s-au născut şi atîta timp cît nu diferă de aceştia se simt normali şi sînt lipsiţi de orice interes să observe ceva. Există, bunăoară, mulţi oameni care nu au văzut niciodată o persoană care să iubească sau o persoană capabilă de integritate sau curaj sau concentrare. Este absolut evident că pentru a fi sensibil la tine însuţi, trebuie să ai o imagine a funcţionării umane complete, sănătoase. Dar cum să capeţi experienţa aceasta dacă nu ai avut parte de ea nici în copilărie, nici mai tîrziu în viaţă? Nu există, desigur, un răspuns simplu la această întrebare; dar întrebarea vizează unul din factorii foarte critici ai sistemului nostru educaţional.

Deşi predăm cunoştinţe, pierdem din vedere lucrul cel mai important în dezvoltarea umană: acea învăţătură care nu poate fi transmisă decît prin simpla prezenţă a unei persoane mature care iubeşte. În epocile anterioare culturii noastre sau în China şi India, omul cel mai preţuit era cel cu calităţi spirituale deosebite. Nici învăţătorul nu era numai – şi nici măcar în primul rînd – o sursă de informare, ci funcţia sa era să transmită anumite atitudini umane. În societatea capitalistă contemporană – şi acelaşi lucru este valabil şi pentru comunismul rusesc – oamenii propuşi pentru a fi admiraţi şi imitaţi nu sînt nicidecum purtători ai unor calităţi spirituale însemnate. În ochii publicului, importanţi sînt cei care oferă omului de rînd un surogat al senzaţiei de satisfacţie. Stele de cinema, animatori de la radio, comentatori, figuri importante de oameni de afaceri sau oameni politici – acestea sînt modelele urmate. Principala lor calificare pentru această funcţie este adesea faptul că au reuşit să facă să se vorbească despre ei la ştiri. Totuşi,

situaţia nu pare a fi complet lipsită de speranţă. Dacă avem în vedere faptul că un om ca Albert Schweitzer a putut deveni celebru în Statele Unite, dacă avem în vedere multiplele posibilităţi de a-i familiariza pe tinerii noştri cu personalităţile în viaţă sau cu cele istorice care demonstrează la ce nivel pot ajunge oamenii ca fiinţe umane, şi nu ca animatori (în sensul larg al cuvîntului), dacă ne gîndim la marile opere literare şi artistice din toate timpurile, se pare că există o şansă de a crea o viziune asupra bunei funcţionări umane şi deci o sensibilitate la disfuncţii. Dacă nu am reuşi să menţinem vie o imagine a vieţii mature, atunci într-adevăr am fi confruntaţi cu eventualitatea ca toată tradiţia noastră culturală să se distrugă. Această tradiţie nu se bazează în primul rînd pe transmiterea anumitor tipuri de cunoştinţe, ci a anumitor tipuri de trăsături umane. Dacă generaţiile următoare nu vor mai cunoaşte aceste trăsături, o cultură de cinci mii de ani se va distruge, chiar dacă toate cunoştinţele ei vor fi transmise şi vor fi dezvoltate în continuare

Pînă aici am discutat despre ceea ce este necesar pentru practicarea *oricărei* arte. Voi discuta acum acele calităţi care au o însemnătate deosebită pentru capacitatea de a iubi. Conform celor spuse despre natura iubirii, principala condiţie ca să poţi iubi este *depăşirea* propriului *narcisism*. Orientarea narcisistă este cea în care iei drept reale numai cele existente în interiorul tău însuţi, în timp ce fenomenele lumii exterioare nu le resimţi a fi reale prin ele însele, ci numai prin prisma utilităţii ce o au sau a pericolului pe care îl reprezintă pentru tine însuţi. Polul opus narcisismului este obiectivitatea; aceasta este facultatea de a vedea oamenii şi lucrurile *aşa cum sînt*, obiectiv şi de a putea separa această imagine *obiectivă* de imaginea provenită din propriile tale dorinţe sau frici. Toate formele de psihoză prezintă ca simptom o incapacitate extremă de a fi obiectiv. Pentru persoana alienată mintal, singura realitate care există este cea din interiorul ei, cea a propriilor frici şi a propriilor dorinţe. O astfel de persoană vede lumea din exterior doar ca simboluri ale lumii sale interioare, ca o creaţie a sa. Toţi facem acelaşi lucru cînd visăm. În vis, producem evenimente, punem în scenă

drame, care sînt expresia dorinţelor şi fricilor noastre (deşi uneori şi a intuiţiilor şi judecăţilor noastre) şi atîta vreme cît dormim, sîntem convinşi că produsul viselor noastre este la fel de real ca realitatea pe care o percepem în stare de veghe.

Persoana alienată mintal sau cea care visează este *complet* lipsită de o viziune obiectivă asupra lumii exterioare; dar cu toţii sîntem mai mult sau mai puţin alienaţi sau mai mult sau mai puţin adormiţi; cu toţii avem o viziune neobiectivă asupra lumii, o viziune distorsionată de orientarea noastră narcisistă. Mai este oare nevoie să dau exemple? Oricine le poate găsi cu uşurinţă urmărindu-se pe sine şi pe cei din jur sau citind ziare. Doar gradul distorsiunii narcisiste a realităţii variază. O femeie, de exemplu, telefonează doctorului spunînd că vrea să vină la cabinetul lui în după-amiaza acelei zile. Doctorul îi răspunde că nu este liber în după-amiaza aceea, dar că o poate vedea a doua zi. Răspunsul este: dar, domnule doctor, eu sînt la numai cinci minute de cabinetul dumneavoastră. Ea nu poate înţelege explicaţia lui: faptul că *el* nu economiseşte timp pentru că ea vine de aproape. Ea vede situaţia narcisist: dacă *ea* face economie de timp, *el* face economie de timp; pentru ea, singura realitate este ea însăşi.

Mai puţin extreme – sau poate mai puţin evidente – sînt distorsiunile care au devenit locuri comune în relaţiile interpersonale. Oare cît de mulţi părinţi percep reacţiile copiilor lor exclusiv în funcţie de cît de cuminţi sînt, de cîtă bucurie le fac, de cît de serioşi li se par ş.a.m.d., în loc să perceapă sau să fie cît de cît intresaţi de ceea ce simte copilul faţă de sine însuşi sau prin sine însuşi? Oare cît de mulţi soţi cred despre soţiile lor că sînt dominatoare, deoarece propriul lor ataşament faţă de mamă îi face să interpreteze orice pretenţie a soţiei drept o restrîngere a propriei libertăţi? Oare cît de multe soţii gîndesc că soţii lor sînt ineficienţi şi stupizi, deoarece nu reuşesc să depăşească imaginea fantezistă a unui Făt-Frumos pe care şi-au format-o în copilărie?

Lipsa de obiectivitate în ce priveşte naţiunile străine este notorie. Peste noapte, o naţiune străină ajunge să fie considerată depravată şi diabolică,

în timp ce propria naţiune este privită ca fiind tot ce este mai bun şi mai nobil. Fiecare acţiune a duşmanului este judecată după un standard, iar fiecare acţiune proprie, după alt standard. Chiar faptele bune ale duşmanului sînt considerate semne ale unui caracter diabolic ascuns, menite să ne înşele pe noi şi să înşele lumea, în timp ce propriile noastre fapte rele sînt acţiuni necesare, justificate de ţelurile nobile pe care le servim. Într-adevăr, dacă examinăm relaţiile dintre naţiuni, ca şi pe cele dintre indivizi, ajungem la concluzia că obiectivitatea este o excepţie, iar un grad mai mare sau mai mic de distorsiune narcisistă constituie regula.

Facultatea de a gîndi obiectiv este *raţiunea*; atitudinea emoţională subiacentă raţiunii este *smerenia*. Să fii obiectiv, să-ţi foloseşti raţiunea, este posibil numai dacă ai căpătat o atitudine de *smerenie*, dacă ai lăsat în urmă visul copilăresc că ai putea fi atoateştiutor şi atotputernic.

În cadrul acestei discuţii despre practica artei de a iubi, toate acestea revin la a spune că: iubirea fiind dependentă de relativa absenţă a narcisismului, ea cere dezvoltarea smereniei, a obiectivităţii şi a raţiunii. Toată viaţa noastră trebuie să fie închinată acestui ţel. Smerenia şi obiectivitatea sînt indivizibile, deopotrivă cu iubirea. Nu pot fi cu adevărat obiectiv în ce priveşte familia mea, dacă nu pot fi obiectiv faţă de un străin şi viceversa. Dacă vreau să învăţ arta de a iubi, trebuie să mă străduiesc să fiu obiectiv în orice situaţie şi să devin sensibil la situaţiile în care nu sînt obiectiv. Trebuie să încerc să percep deosebirea dintre imaginea *mea* despre o persoană şi despre comportamentul ei, aşa cum sînt ele distorsionate narcisist de mine şi realitatea persoanei aşa cum este ea, indiferent de interesele, nevoile şi temerile mele. Dacă ai dobîndit capacitatea de a fi obiectiv şi raţional înseamnă că ai ajuns la jumătatea drumului spre însuşirea artei de a iubi, dar cu condiţia să ai această capacitate faţă de toţi cei cu care vii în contact. Dacă cineva doreşte să-şi rezerve obiectivitatea numai pentru persoana iubită şi crede că se poate dispensa de ea în relaţiile sale cu restul lumii, va descoperi repede că dă greş atît într-o situaţie cît şi în cealaltă.

Capacitatea de a iubi depinde de capacitatea fiecăruia de a ieşi din narcisism şi din fixaţia incestuoasă pe mamă şi pe clan; ea depinde de capacitatea noastră de a creşte şi de a dezvolta o orientare productivă în relaţiile noastre cu lumea şi cu noi înşine. Acest proces de formare, de naştere, de trezire presupune ca o condiţie necesară, o anumită calitate: *credinţa*. Practica artei de a iubi cere să practici credinţa.

Ce este credinţa? Este oare credinţa, în mod necesar, legată de credinţa în Dumnezeu sau în doctrine religioase? Contrazice oare credinţa, neapărat, raţiunea şi gîndirea raţională sau este complet ruptă de acestea? Chiar pentru a începe să înţelegem problema credinţei, trebuie să facem deosebire între *credinţa raţională* şi cea *iraţională*. Prin credinţă iraţională înţeleg acea credinţă (într-o persoană sau într-o idee) care se bazează pe supunerea cuiva faţă de o autoritate iraţională. Dimpotrivă, credinţa raţională este o convingere care îşi are rădăcinile în propria noastră experienţă de gîndire sau de simţire. Credinţa raţională nu este în primul rînd o credinţă în ceva, ci se constituie din însăşi calităţile de certitudine şi de fermitate pe care convingerile noastre le au. Credinţa este mai degrabă o trăsătură de caracter ce cuprinde întreaga personalitate, şi nu o credinţă în ceva anume.

Credinţa raţională provine din activitatea productivă intelectuală şi emoţională. În gîndirea raţională, în care se presupune că nici o credinţă nu are ce să caute, credinţa raţională este o componentă importantă. Cum ajunge omul de ştiinţă, de exemplu, la o nouă descoperire? Începe el oare prin a face experiment după experiment, prin a urmări fapte după fapte, fără să aibă o viziune a ceea ce se aşteaptă să descopere? Rar s-a întîmplat ca o descoperire cu adevărat importantă să fie făcută în felul acesta. După cum nici gonind, pur şi simplu, după o fantezie, nu au ajuns oamenii vreodată la concluzii importante. Procesul gîndirii creatoare, în orice domeniu al căutărilor umane, începe adesea cu ceea ce s-ar putea numi o „viziune raţională", ea însăşi rezultatul unui studiu, al unei gîndiri reflexive şi al unor observaţii anterioare considerabile. Dacă omul de ştiinţă reuşeşte să adune suficiente date sau să pună la punct o formulare matematică

pentru a-şi face viziunea iniţială foarte plauzibilă, el poate spune că a ajuns la o ipoteză interesantă. O analiză atentă a ipotezei în sensul punerii în evidenţă a implicaţiilor sale, precum şi a unui număr mare de date ce o susţin, duce la o ipoteză mai adecvată şi, pînă la urmă, eventual, la includerea ipotezei într-o teorie mai largă.

Istoria ştiinţei este plină de exemple ale credinţei în raţiune şi ale viziunii adevărului. Copernic, Kepler, Galilei şi Newton au fost toţi pătrunşi de o credinţă nestrămutată în raţiune. Pentru asta, Bruno a fost ars pe rug, iar Spinoza excomunicat. La fiecare pas, de la conceperea unei viziuni raţionale şi pînă la formularea unei teorii, *credinţa* este necesară: credinţa în viziune ca un ţel ce merită, în mod raţional, să fie urmărit; credinţă în ipoteză ca o propunere corectă şi plauzibilă şi credinţa în teoria finală, cel puţin atîta vreme cît nu s-a ajuns încă la un consens general în ce-i priveşte valabilitatea. Această credinţă îşi are rădăcinile în propria ta experienţă, în încrederea în propria ta putere de a gîndi, de a observa şi de a judeca. În timp ce credinţa iraţională este acceptarea unui lucru ca fiind adevărat numai *pentru că* o autoritate sau majoritatea îl susţin, credinţa raţională îşi are rădăcina într-o convingere independentă, bazată pe propria ta gîndire şi observaţie productivă, *în ciuda* opiniei majorităţii.

Gîndirea şi judecata nu sînt singurele aspecte ale existenţei în care se manifestă credinţa raţională. În sfera relaţiilor umane, credinţa este o calitate indispensabilă pentru toate prieteniile şi toate iubirile de o oarecare însemnătate. „Să crezi" într-o altă persoană înseamnă să fii sigur de seriozitatea şi stabilitatea atitudinilor sale de bază, de esenţa personalităţii sale, de iubirea sa. Prin asta, nu înţeleg că persoana aceea nu are voie să-şi schimbe opiniile, ci că motivaţiile sale fundamentale rămîn neschimbate; că, de pildă, respectul său pentru viaţă şi pentru demnitatea umană fac parte din însăşi fiinţa sa şi nu sînt supuse schimbării.

În acelaşi sens, credem şi în noi înşine. Sîntem conştienţi de existenţa unui sine, a unui nucleu al personalităţii noastre, care nu este supus schimbărilor, care persistă de-a lungul întregii noastre vieţi în ciuda

condiţiilor variabile şi indiferent de anumite schimbări ale opiniilor şi sentimentelor. Acest nucleu este realitatea din spatele cuvîntului „eu", cea pe care se bazează convingerea identităţii noastre proprii. Dacă nu credem în persistenţa sinelui nostru, sentimentul identităţii noastre este ameninţat şi devenim dependenţi de alţii, a căror aprobare devine baza sentimentului identităţii noastre. Numai persoana care crede în sine însăşi este capabilă să creadă în alţii, deoarece numai ea poate fi sigură că în viitor va fi aşa cum este astăzi şi că, în consecinţă, va simţi şi va acţiona aşa cum se aşteaptă acum să o facă. Credinţa în noi înşine este o condiţie a capacităţii noastre de a promite şi deoarece, aşa cum a spus Nietzsche, omul poate fi definit prin capacitatea sa de a promite, credinţa este una din condiţiile existenţei umane. Ceea ce contează în privinţa iubirii este credinţa în propria ta iubire; în capacitatea ei de a produce iubire în alţii şi în seriozitatea ei.

A crede în cineva mai are şi o altă semnificaţie, legată de încrederea în posibilităţile altora. Forma cea mai rudimentară în care există această credinţă se regăseşte în felul cum mama crede în copilul ei nou-născut, în faptul că el va trăi, va creşte, va merge, va vorbi. Ce-i drept, dezvoltarea copilului în aceste privinţe are loc atît de legic încît aşteptările ei nu par să presupună credinţă. Situaţia este însă alta cu acele potenţialităţi care pot să nu se dezvolte: potenţialitatea copilului de a iubi, de a fi fericit, de a-şi folosi raţiunea proprie şi potenţialităţile mai specifice, precum talentele artistice. Ele sînt seminţele ce cresc şi devin manifeste dacă le sînt date condiţiile corespunzătoare de dezvoltare şi care pot fi înăbuşite în lipsa acestor condiţii.

Una dintre condiţiile acestea este foarte importantă: cea ca persoana care contează în viaţa copilului să creadă în potenţialităţile lui. Tocmai prezenţa acestei credinţe deosebeşte educaţia de manipulare. Educaţia înseamnă să ajuţi copilul să-şi realizeze potenţialităţile.[50] Opusul educaţiei este manipularea, care se bazează pe absenţa credinţei în dezvoltarea

[50] Rădăcina cuvîntului educaţie este *e-ducere*, adică, literal, a duce înainte sau a scoate la iveală ceva ce există potenţial.

potenţialităţilor şi pe convingerea că un copil va fi bun numai dacă adulţii vor sădi în el ceea ce e de dorit şi vor extirpa ceea ce nu e de dorit. Nu e nevoie să crezi într-un robot, deoarece oricum nu este viaţă în el. Credinţa în alţii culminează cu credinţa în *omenire*. În lumea occidentală, această credinţă a fost exprimată în termeni religioşi în religia iudeo-creştină, iar în limbaj laic şi-a găsit cea mai puternică expresie în ideile umaniste politice şi sociale ale ultimilor o sută cincizeci de ani. La fel ca în cazul credinţei într-un copil, ideea de bază este aici că potenţialităţile omului sînt de aşa natură încît, date fiind condiţiile corespunzătoare, el va fi capabil să construiască o ordine socială guvernată de principiile egalităţii, dreptăţii şi iubirii. Omul nu a reuşit încă să construiască o asemenea ordine şi, tocmai de aceea, convingerea că o poate face cere credinţă. Dar ca orice credinţă raţională, nici aceasta nu este doar o idee dictată de dorinţele noastre, ci una bazată pe evidenţa realizărilor rasei umane în trecut şi pe experienţa interioară a fiecărui individ, pe experienţa sa de gîndire şi de iubire.

În timp ce credinţa iraţională îşi are rădăcinile în supunerea la o putere ce este resimţită ca fiind de o forţă covîrşitoare, atotştiutoare şi atotputernică şi în abdicarea de la propria putere şi forţă, credinţa raţională se bazează pe experienţa contrară. Avem credinţă într-o idee, pentru că este rezultatul observaţiei şi gîndirii noastre proprii. Credem în potenţialităţile altora, în ale noastre şi în ale omenirii pentru că – şi numai în măsura în care – am avut experienţa creşterii potenţialităţilor noastre proprii, a realităţii dezvoltării noastre, a forţei capacităţii noastre proprii de a gîndi şi de a iubi. *Baza credinţei raţionale este productivitatea*; să trăim prin credinţa noastră înseamnă să trăim productiv. Rezultă că încrederea în putere (în sensul puterii dominatoare) şi în folosirea ei sînt reversul credinţei. Să ai încredere în puterea existentă este totuna cu neîncrederea în creşterea potenţialităţilor încă nerealizate. Este o prezicere a viitorului bazată exclusiv pe prezentul manifest; dar se dovedeşte a fi o gravă eroare de calcul, profund iraţională prin faptul că scapă din vedere potenţialităţile umane şi dezvoltarea umană. Nu există credinţă raţională în putere. Există supunere faţă de ea sau, din

partea celor ce o au, dorința de a o menține. Deși multora li se pare că puterea este cel mai real lucru din toate, istoria omenirii a dovedit că este tocmai cea mai instabilă dintre realizările umane. Deoarece credința și puterea se exclud reciproc, toate sistemele religioase și politice care sînt construite inițial pe o credință rațională devin corupte și pînă la urmă își pierd toată forța, dacă se bazează pe putere sau se aliază cu ea.

Să ai credință presupune să ai *curaj*, să fii capabil să-ți asumi un risc, să fii gata chiar să accepți suferința și dezamăgirea. Oricine pune accentul pe siguranță sau pe securitate dept condiții primare ale vieții, nu poate avea credință; oricine se închide într-un sistem defensiv în care distanțarea și posesiunea sînt mijloacele securității, se transformă pe sine într-un prizonier. Să fii iubit și să iubești presupune să ai curaj: curajul să judeci anumite valori ca fiind de o importanță majoră și să-ți asumi riscul să pui totul în joc pentru aceste valori.

Acest curaj este foarte diferit de curajul despre care vorbea acel faimos fanfaron, pe nume Mussollini, cînd lansa lozinca: „să trăiești periculos". Genul acela de curaj este curajul nihilismului. Își are rădăcina în atitudinea distructivă față de viață, în dorința de a te lepăda de viață pentru că nu ești capabil s-o iubești. Curajul disperării este opusul curajului de a iubi, exact așa cum credința în putere este opusul credinței în viață.

Credința și curajul trebuie oare exersate? De fapt, credința poate fi exersată în fiecare moment. Îți trebuie credință ca să crești un copil; îți trebuie credință ca să adormi; îți trebuie credință ca să începi să lucrezi la ceva. Dar toți sîntem obișnuiți să avem acest gen de credință. Cine nu o are, suferă de hiperanxietate pentru copilul lui sau de insomnie sau de incapacitatea de a face o muncă productivă ori este suspicios, are rețineri în fața oricărei apropieri de cineva ori este ipohondru ori incapabil să facă vreun plan de perspectivă. Să ții la propria ta judecată despre o persoană, chiar dacă opinia publică sau anumite fapte neprevăzute o contrazic, să ții la convingerile tale chiar dacă ele nu sînt general acceptate – toate acestea cer credință și curaj.

Practica credinţei şi curajului începe cu detaliile mărunte ale vieţii cotidiene. Primul pas este să observi unde şi cînd îţi pierzi credinţa, să priveşti dincolo de explicaţiile raţionale folosite pentru a camufla această pierdere a credinţei, să-ţi dai seama unde acţionezi în mod gregar şi, iarăşi, să vezi cum explici raţional acest lucru. Să-ţi dai seama că fiecare trădare a credinţei te slăbeşte şi că accentuarea slăbiciunii duce la noi trădări ş.a.m.d., în cerc vicios. Atunci îţi vei da seama şi că *deşi conştient te temi că nu vei fi iubit, inconştient te temi, totuşi, să iubeşti.* Să iubeşti înseamnă să te angajezi fără să capeţi nici o garanţie, să te oferi pe de-a întregul, cu speranţa că iubirea ta va produce iubire în persoana iubită. Iubirea este un act de credinţă şi oricine este meschin în credinţa sa, este meschin şi în iubire. Ar mai fi oare ceva de spus despre practica credinţei? Alţii ar mai găsi, poate; dacă aş fi poet sau predicator, aş mai încerca şi eu. Dar cum nu sînt nici una, nici alta, nu pot să încerc să spun mai multe despre practica credinţei, dar sînt sigur că oricine vrea într-adevăr, poate învăţa să aibă credinţă exact aşa cum un copil poate învăţa să meargă.

O atitudine indispensabilă pentru practica artei de a iubi care nu a fost menţionată pînă acum decît implicit, trebuie discutată explicit deoarece este fundamentală pentru practica iubirii: *activitatea.* Am spus deja că prin activitate nu se înţelege să „faci ceva", ci o activitate interioară, folosirea productivă a puterilor proprii. Iubirea este o activitate; dacă iubesc, sînt într-o stare de continuă preocupare activă pentru persoana iubită, şi nu numai pentru persoana iubită. Aş deveni incapabil să fiu într-o relaţie activă cu persoana iubită dacă aş fi trîndav, dacă nu aş fi tot timpul într-o stare de conştienţă, de alertă, de activitate. Somnul este singura situaţie potrivită inactivităţii; starea de veghe este o stare în care trîndăvia nu are ce căuta. Situaţia paradoxală care apare la mulţi oameni în ziua de azi este că ei sînt pe jumătate adormiţi cînd sînt treji şi pe jumătate treji cînd dorm sau cînd vor să doarmă. Să fii complet treaz este condiţia ca să nu fii plictisit sau plicticos şi, într-adevăr, să nu fii plictisit sau plicticos este una din principalele condiţii pentru a iubi. Să fii activ în gîndire, în sentimente, să ai ochii

deschişi şi urechile atente toată ziua, să eviţi trîndăvia interioară, atît sub forma lăcomiei pasive, cît şi sub cea a simplei lenevii, este o condiţie indispensabilă pentru practica artei de a iubi. Este o iluzie să crezi că îţi poţi împărţi viaţa în aşa fel încît să fii productiv în sfera iubirii şi neproductiv în alte sfere. Productivitatea nu permite o asemenea „diviziune a muncii". Capacitatea de a iubi cere o stare de intensă atenţie, de accentuată vitalitate, care nu poate fi decît rezultatul orientării productive şi active în multe alte domenii ale vieţii. Dacă nu eşti productiv în alte domenii, nu eşti productiv nici în iubire.

Discuţia asupra artei de a iubi nu poate fi restrînsă la domeniul strict personal al însuşirii şi dezvoltării acelor caracteristici şi atitudini ce au fost descrise în capitolul acesta. Problema este inseparabil legată de domeniul social. Dacă a iubi înseamnă a avea o atitudine iubitoare faţă de toată lumea, dacă iubirea este o trăsătură de caracter, atunci ea trebuie să existe, neapărat, nu numai în relaţia ta cu familia şi prietenii, ci şi cu cei cu care vii în contact prin munca ta, prin afacerile sau profesia ta. Nu există o „diviziune a muncii" între iubirea pentru ai tăi şi iubirea pentru străini. Dimpotrivă, condiţia pentru existenţa primeia este existenţa celei din urmă. Să iei în serios acest lucru înseamnă într-adevăr o schimbare drastică a relaţiilor tale sociale faţă de cele obişnuite. Deşi se spun o mulţime de vorbe goale despre idealul religios al iubirii aproapelui, relaţiile noastre sînt de fapt determinate, în cel mai bun caz, de principiul *corectitudinii*. Al corectitudinii în sensul de a nu uza de fraudă şi înşelătorie în schimburile de bunuri şi servicii şi în schimburile de sentimente. „Vă dau tot atît cît îmi daţi" în bunuri materiale, ca şi în iubire – este maxima etică preponderentă în societatea capitalistă. Se poate spune chiar că dezvoltarea eticii corectitudinii este contribuţia etică specifică a societăţii capitaliste.

Cauzele acestui fapt se ascund în însăşi natura societăţii capitaliste. În societăţile precapitaliste, schimbul de bunuri era determinat fie prin forţă, fie prin tradiţie, fie de legăturile personale de iubire sau de prietenie. În capitalism, factorul a-toate-determinant este schimbul de pe piaţă. Fie că

avem de-a face cu piaţa de bunuri, fie cu piaţa muncii sau cu piaţa de servicii, fiecare persoană schimbă ce are de vîndut cu ce vrea să achiziţioneze, în condiţiile pieţii, fără folosirea forţei sau fraudei.

Etica corectitudinii se confundă cu etica Regulii de Aur. Maxima „să faci altora ceea ce ţi-ar place să-ţi facă ei ţie" poate fi interpretată ca însemnînd „fii corect în schimburile tale cu ceilalţi". Dar, în realitate, această maximă a fost formulată iniţial ca o versiune mai populară a biblicului „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi". De fapt, norma iudeo-creştină a iubirii frăţeşti este complet diferită de această etică a corectitudinii. Ea spune să-ţi iubeşti aproapele, adică să te simţi responsabil pentru el şi să te simţi una cu el, în timp ce o etică a corectitudinii spune să *nu* te simţi responsabil pentru el şi una cu el, ci depărtat şi izolat; spune să respecţi drepturile aproapelui tău, dar nu spune să-l iubeşti. Nu este o întîmplare că Regula de Aur a devenit maxima religioasă cea mai larg cunoscută astăzi: tocmai pentru că poate fi interpretată în sensul eticii corectitudinii, ea este maxima religioasă care poate fi înţeleasă de oricine şi pe care oricine este dispus s-o practice. Dar practica iubirii trebuie să înceapă prin recunoaşterea diferenţei între o relaţie corectă şi o relaţie de iubire.

Aici intervine, totuşi, o chestiune importantă. Dacă toată organizarea noastră socială şi economică se bazează pe faptul că fiecare îşi caută avantajul propriu, dacă ea este guvernată de principiul egocentrismului, temperat numai de principiul corectitudinii, atunci cum să faci afaceri, cum să acţionezi în cadrul societăţii existente, practicînd în acelaşi timp iubirea? Aceasta din urmă nu implică oare să renunţăm la toate preocupările noastre lumeşti şi să avem parte de viaţa celui sărac? Această problemă a fost pusă şi în mod radical soluţionată de călugării creştini şi de oameni ca Tolstoi, Albert Schweitzer şi Simone Weil. Există alţii[51] care cred în incompatibilitatea fundamentală dintre iubire şi viaţa lumească normală în societatea noastră. Ei ajung la concluzia că a vorbi despre iubire în ziua de azi nu

51 Vezi Herbert Marcuse *The Social Implications of Psychoanalytic Revisionism*, Dissent, New York, summer, 1955.

înseamnă decît să participi la frauda generală; ei susţin că numai un martir sau un nebun mai poate iubi în lumea de astăzi şi că deci orice discuţie despre iubire este doar o predică. Acest punct de vedere foarte respectabil se grăbeşte să se dedice unei explicări raţionale a cinismului. De fapt, el este împărtăşit, implicit, de persoana obişnuită care îşi spune: „mi-ar plăcea să fiu un bun creştin, dar aş muri de foame dacă aş lua asta în serios". Acest „radicalism" rezultă dintr-un nihilism moral. Atît „gînditorii radicali", cît şi persoana obişnuită sînt nişte roboţi lipsiţi de iubire, singura diferenţă dintre ei fiind că cea din urmă nu îşi dă seama de acest lucru, pe cînd primii cunosc acest fapt şi îi recunosc „necesitatea istorică".

Eu am convingerea că această concluzie a incompatibilităţii absolute a iubirii cu viaţa „normală" e valabilă numai într-un sens abstract. *Principiul* subiacent societăţii capitaliste şi *principiul* iubirii sînt incompatibile. Dar societatea modernă privită cu atenţie se dovedeşte a fi un fenomen complex. Cei ce vînd un produs inutil, de pildă, nu pot funcţiona economic fără să mintă; dar un muncitor priceput, un chimist sau un fizician pot. De asemenea, un fermier, un muncitor, un profesor şi mulţi oameni de afaceri pot încerca să practice iubirea fără să înceteze să funcţioneze economic. Chiar dacă recunoaştem că principiul capitalismului este incompatibil cu principiul iubirii, trebuie să admitem că, în sine, „capitalismul" este o structură complexă în continuă transformare, care permite totuşi destul de mult nonconformism şi libertate personală.

Spunînd asta, nu vreau totuşi să afirm implicit că ne putem aştepta ca sistemul social actual să dăinuie la nesfîrşit şi în acelaşi timp să sperăm că idealul iubirii pentru fratele nostru se va realiza. Oamenii capabili de iubire, sînt, în sistemul actual, prin forţa lucrurilor, excepţii; iubirea este, prin forţa lucrurilor, un fenomen marginal în societatea occidentală de astăzi. Nu atît pentru că multe ocupaţii nu ar permite o atitudine de iubire, ci pentru că spiritul unei societăţi centrate pe producţie, al unei societăţi însetate de bunuri este de aşa natură că numai nonconformistul se poate apăra cu succes de el. Cei care sînt serios preocupaţi de iubire ca unic răspuns

rațional la problema existenței umane trebuie să ajungă la concluzia că sînt necesare schimbări importante și radicale în structura noastră socială pentru ca iubirea să devină un fenomen social și nu un fenomen extrem de individual, marginal. Direcția unor atari schimbări poate fi doar schițată în cadrul acestei cărți.[52] Societatea noastră este condusă de o birocrație administrativă, de politicieni profesioniști; oamenii sînt motivați de sugestii în masă, țelul lor este să producă mai mult și să consume mai mult, ca scopuri în sine. Toate activitățile sînt subordonate unor finalități economice, mijloacele au devenit scopuri; omul este un robot – bine hrănit, bine îmbrăcat, dar lipsit de o preocupare supremă pentru ceea ce este calitate a sa și funcție a sa specific umană. Dacă vrem ca omul să fie capabil de iubire, trebuie să-l ridicăm la rangul lui suprem. *Mașina economică trebuie să-l servească, și nu el să servească mașina economică.* Trebuie să i se dea posibilitatea să participe la viață, să participe la muncă și nu să participe numai – în cel mai bun caz – la profit. Societatea trebuie organizată în așa fel încît natura socială, iubitoare a omului să nu fie separată de existența sa socială, ci să devină una cu aceasta. Dacă este adevărat, așa cum am încercat să demonstrez, că iubirea este unicul răspuns sănătos și satisfăcător la problema existenței umane, atunci orice societate care exclude, relativ, dezvoltarea iubirii, trebuie, cu timpul, să piară prin propria sa contradicție cu necesitățile fundamentale ale naturii umane. De fapt, să vorbești despre iubire nu înseamnă să „ții predici", pentru simplul motiv că asta înseamnă să vorbești despre nevoia ultimă și reală a fiecărei ființe umane. Faptul că această nevoie a fost pusă în umbră nu înseamnă că ea nu mai există. Să analizezi natura iubirii înseamnă să descoperi absența sa generală în ziua de astăzi și să critici condițiile sociale care se fac răspunzătoare de această absență. Să crezi în posibilitatea ca iubirea să devină un fenomen social și nu numai excepțional-individual, este o credință rațională bazată pe intuirea adevăratei naturi umane.

52 În *The Sane Society*, Rinehart & Company, New York, 1955, am încercat să mă ocup de această problemă în detaliu.

CĂRŢI APĂRUTE LA EDITURA ANIMA

Constantin Rădulescu-Motru *Sufletul neamului nostru*	(epuizat)
V. Gozman, A. Etkind *De la cultul puterii la puterea oamenilor*	(epuizat)
Gustave Le Bon *Psihologia mulţimilor*	
Alexandru Aurel S. Morariu *Iuliu Maniu. Trei discursuri*	
Elena Siupiur *Siberia dus-întors, 73 de ruble*	
Mihail Bulgakov *Ouăle fatale şi Demoniada*	
Constantin Rădulescu-Motru *În vremurile noastre de anarhie*	
Elena Siupiur *Basarabia prin vocile ei*	
Serafina Brukner *Cecilia Cuţescu-Storck. Monografie*	
Max Weber *Politica, o vocaţie şi o profesie*	
Gustave Le Bon *Revolutia franceză şi psihologia revoluţiilor*	
Carl Gustav Jung *Puterea sufletului. Antologie. vol.I. Psihologie analitică. Temeiuri*	
Carl Gustav Jung *Puterea sufletului. Antologie. vol.II. Descrierea tipurilor psihologice*	
Carl Gustav Jung *Puterea sufletului. Antologie. vol.III. Psihologie individuală şi socială*	
Carl Gustav Jung *Puterea sufletului. Antologie. vol.IV. Refecţii teoretice privind natura psihismului*	

Cărţile pot fi comandate la Editura Anima, Bucureşti, C.P. 34-31, tel. 613 25 32.